T.M. Rudavsky

Jewish Philosophy

the basics

ROUTLEDGE

ت.م. روداوسکی

فلسفه یهودی

مبانی

ترجمه

یوسف بشارتی

راتلج (Routledge)

پیشگفتار مترجم

برگردان اثری جامع و روشنگر همچون «فلسفه یهودی: مبانی» به زبان فارسی، هم فرصتی مغتنم و هم مسئولیتی سنگین است. در گستره وسیع متون فلسفی که به فارسی ترجمه شده‌اند، جای خالی یک مقدمه دانشگاهی، روان و در عین حال دقیق بر تاریخ دوهزارساله اندیشه فلسفی یهودیان همواره محسوس بوده است. این کتاب، نوشته پروفسور ت.م. روداوسکی، پژوهشگر برجسته این حوزه، به بهترین شکل این خلاء را پر می‌کند و به همین دلیل، ترجمه آن یک ضرورت فکری به نظر می‌رسید.

کتاب حاضر صرفاً یک تاریخ‌نگاری خطی از فیلسوفان یهودی نیست؛ بلکه با رویکردی هوشمندانه و موضوعی، خواننده را به قلب پرسش‌های بنیادینی می‌برد که متفکران یهودی در طول قرون با آن دست‌وپنجه نرم کرده‌اند. محور اصلی کتاب، همان تنش دیرینه و پربار میان «ایمان» و «عقل» است؛ تقابلی که نویسنده از آن با استعاره کلاسیک «آتن و اورشلیم» یاد می‌کند. این گفتگو برای خواننده فارسی‌زبان، پژواکی آشنا از مباحثات عمیق در سنت فلسفه اسلامی میان متکلمان، فلاسفه و عرفا خواهد داشت. روداوسکی به زیبایی نشان می‌دهد که فلسفه یهودی هرگز در انزوا شکل نگرفته، بلکه همواره در یک گفتگوی پویا با جریان‌های فکری غالب زمان خود – از افلاطون و ارسطو گرفته تا کلام اسلامی، ایده‌آلیسم آلمانی و اگزیستانسیالیسم قرن بیستم – به تکامل رسیده است.

یکی از چالش‌های اصلی در ترجمه این اثر، برگرداندن دقیق اصطلاحات تخصصی بود که از حوزه‌های گوناگون فلسفه یونان، الهیات مسیحی، فلسفه اسلامی و البته مفاهیم عبری و آرامی نشأت می‌گیرند. واژگانی مانند «هلاخا»، «میتصوا»، «کابالا»، *Geist* یا *Dasein* بار معنایی عمیقی دارند که انتقال کامل آن‌ها به زبانی دیگر دشوار است. تلاش بر آن بوده است که تا حد امکان، معادل‌های دقیق یا شرح‌های روشن در پاورقی‌ها و واژه‌نامه پایانی کتاب ارائه شود تا خواننده فارسی‌زبان بدون آشنایی قبلی نیز بتواند با این مفاهیم ارتباط برقرار کند و در عین حال، دقت علمی متن حفظ شود.

هدف این ترجمه، فراتر از معرفی یک سنت فکری، گشودن پنجره‌ای به سوی یک گفتگوی انسانی و جهانی است. پرسش‌هایی درباره ماهیت خدا، رنج بشر، اختیار، معنای زندگی، و رابطه میان وحی و خرد، دغدغه‌هایی مشترک در میان همه سنت‌های بزرگ فکری بشر هستند. آشنایی با پاسخ‌هایی که متفکران یهودی به این پرسش‌ها داده‌اند، نه تنها به درک بهتر این سنت کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به غنای اندیشه خود ما نیز بیفزاید.

امید است این ترجمه، منبعی ارزشمند برای دانشجویان، پژوهشگران و تمام علاقه‌مندان به تاریخ فلسفه و ادیان باشد و به عنوان دعوتی برای مشارکت در گفتگوی بی‌پایان میان فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها عمل کند.

یوسف بشارتی(YpsilonBA@)
تهران ، بیستم مهرماه ۱۴۰۴

نظرات و تمجیدها

«این اثری ممتاز در حوزه فلسفه یهودی است که مجموعه وسیعی از موضوعات و متفکران مهم را پوشش می‌دهد. چنین اثری هم برای دانشجویان مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد و هم برای خوانندگان عمومی که به تاریخ اندیشه یهودی علاقه‌مند هستند، بسیار مفید خواهد بود. نویسنده این اثر، محققی باتجربه و متخصص در این زمینه است و تخصص گسترده او از فلسفه اوایل قرون وسطی تا اوایل دوره مدرن را در بر می‌گیرد.»

—استیون نادلر، استاد دپارتمان فلسفه، دانشگاه ویسکانسین، مدیسون، آمریکا

«پروفسور تامار روداوسکی، پژوهشگر برجسته فلسفه یهودی قرون وسطی، مقدمه‌ای هوشمندانه و جذاب بر فلسفه یهودی نوشته که به صورت موضوعی سازماندهی شده است. این کتاب افزوده‌ای ارزشمند به ادبیات این حوزه است و برای دانشجویان سودمندی فراوانی خواهد داشت.»

—مناخیم کلنر، استاد بازنشسته کرسی ولفسون در اندیشه یهودی، دانشگاه حیفا، اسرائیل

«در سنت بزرگ اسحاق هوسیک و یولیوس گوتمن، تامار روداوسکی تاریخچه‌ای جامع و تحلیلی موضوعی از فلسفه یهودی برای دوران ما ارائه کرده که هم از نظر فکری دقیق و هم روایتی گیراست. روداوسکی با این دیدگاه که فلسفه یهودی از تضاد میان عقل‌گرایی فلسفی و باور یهودی پدید می‌آید، خوانندگان خود را با آثار متفکران شناخته‌شده‌ای مانند ابن میمون، اسپینوزا، بوبر و لویناس و همچنین چهره‌های کمتر شناخته‌شده‌ای مانند ابن داوود، ناخمن کرخمال و ولادیمیر یانکلوویچ آشنا می‌کند. این کتاب افزوده‌ای ارزشمند برای دانشجویان و پژوهشگران خواهد بود.»

—جفری ای. برنستاین، استاد فلسفه در کالج صلیب مقدس، آمریکا

فلسفه یهودی

این کتاب، دانشجویان و خوانندگان علاقه‌مند را با دو هزار سال فلسفه یهودی، از سرآغاز آن تا دوران معاصر، آشنا می‌کند. چهارده فصل این کتاب به بررسی چهره‌های برجسته در دوره‌های قرون وسطی، مدرن و معاصر و همچنین مضامین و موضوعات مهمی می‌پردازد که قرن‌ها بخشی از اندیشه یهودی بوده‌اند.

پرسش‌ها و موضوعات پوشش داده شده عبارتند از:

- فلسفه یهودی چیست؟
- در چه نقطه‌ای ورود دانش سکولار، آموزه‌های اساسی موجود در منابع یهودی را تضعیف، نابود یا تقویت می‌کند؟
- آیا امکان هماهنگ‌سازی حوزه‌های علم و دین وجود دارد؟
- چگونه می‌توان فلسفه را با یک سنت دینی خاص پیوند داد؟

کتاب فلسفه یهودی: مبانی، با ارائه فهرستی جامع از نویسندگان و همچنین پیشنهادهایی برای مطالعه بیشتر در پایان هر فصل، نقطه شروعی عالی برای هر کسی است که به دنبال مقدمه‌ای جذاب و قابل فهم برای محتوای غنی فلسفه یهودی است.

ت.م. روداوسکی استاد بازنشسته (امریتا) فلسفه در دانشگاه ایالتی اوهایو، آمریکاست. انتشارات اخیر او شامل تاریخ فلسفه یهودی کمبریج (ویراستاری مشترک با اس. نادلر، ۲۰۰۹)، ابن میمون (۲۰۱۰)، و فلسفه یهودی در قرون وسطی: علم، عقل‌گرایی و دین (۲۰۱۸) است.

مبانی

"مبانی" (The Basics) یک مجموعه بسیار موفق از راهنماهای قابل فهم است که مروری بر اصول بنیادین یک حوزه موضوعی را در قالبی بدون اصطلاحات تخصصی و پیچیده ارائه می‌دهد.

این کتاب‌ها که برای دانشجویانی که برای اولین بار با یک موضوع آشنا می‌شوند طراحی شده‌اند، هم اصول اولیه یک موضوع را معرفی می‌کنند و هم بستری ایده‌آل برای مطالعات بیشتر فراهم می‌آورند. با بیش از ۵۰ عنوان که موضوعاتی از هوش مصنوعی تا مطالعات زنان را در بر می‌گیرد، مجموعه "مبانی" نقطه شروعی ایده‌آل برای دانشجویانی است که به دنبال درک یک حوزه موضوعی هستند.

هر متن شامل توصیه‌هایی برای مطالعه بیشتر است و به تدریج پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های درون یک موضوع را معرفی می‌کند.

عناوین دیگر این مجموعه:

- توسعه جهانی - دنیل همت
- اخلاق غذا (ویرایش دوم) - رونالد سندلر
- ادراک - بنس نانای
- فلسفه زمان - گریم فوربز
- علیت - استوارت گلنان
- فلسفه زبان - ایتن نواک
- اخلاق رواقی - کریستوفر گیل و بریتانی پولات
- فلسفه سیاسی - باس ون در ووسن
- مصاحبه - مارک هولتون
- پدیدارشناسی (ویرایش دوم) - دن زهاوی
- پسماند - مایرا جی. هرد
- فلسفه یهودی - ت.م. روداوسکی

عناوین دیگر این مجموعه را می‌توانید در آدرس زیر بیابید:
https://www.routledge.com/The-Basics/book-series/B

فلسفه یهودی
مبانی

ت.م. روداوسکی

راتلج (Routledge)
گروه تیلور و فرانسیس
نیویورک و لندن

فهرست

پیشگفتار و قدردانی

زمانی که انتشارات روتلج برای اولین بار به من پیشنهاد داد تا کتابی ۷۵,۰۰۰ کلمه‌ای درباره فلسفه یهودی، از دوران باستان تا معاصر، بنویسم، غرق در تردید شدم. چگونه می‌توانستم بیش از ۲,۰۰۰ سال فلسفه و اندیشه یهودی را در چنین حجم کوتاهی پوشش دهم؟ با این حال، این پیشنهاد آن‌قدر وسوسه‌انگیز بود که نمی‌توانستم آن را رد کنم، و بنابراین با جدیت تلاش کردم تا اثری بنویسم که چهره‌ها و مضامین اصلی را به شکلی قابل فهم برای دانشجویان و غیرمتخصصان متبلور سازد. فلسفه یهودی، از همان ابتدا، همواره با دنیای فلسفی سکولار در تعامل بوده است، چه با فیلسوفان یونان باستان، چه با فیلسوفان مدرن قرن شانزدهم و هفدهم، و چه با فیلسوفان آلمانی مانند کانت، هگل، هایدگر و دیگران. این تلاش ظریف برای هماهنگ‌سازی یا آشتی دادن اصول اصلی باور یهودی با آموزه‌های فلسفی، موضوع اصلی این اثر است.

در این کتاب، روایتی از چگونگی مواجهه فیلسوفان یهودی از آغاز هزاره تا به امروز با تعامل میان ایمان و عقل، و میان باور یهودی و تفکر سکولار ارائه کرده‌ام. من فیلسوفان و مضامینی را برای برجسته کردن برگزیده‌ام که به نظر من به بهترین شکل این فرآیند هماهنگ‌سازی را منعکس می‌کنند. بدیهی است که چنین اثر کوتاهی تنها می‌تواند مقدمه‌ای مختصر بر این چهره‌های بزرگ باشد. برخی از مضامین مربوط به فلسفه یهودی قرون وسطی با جزئیات بیشتری در کتاب من، فلسفه یهودی در قرون وسطی: علم، عقل‌گرایی و دین (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۸) بررسی شده‌اند.

به خوانندگانی که مایلند فیلسوفان خاصی را بیشتر دنبال کنند، توصیه می‌شود به دایرةالمعارف آنلاین یهودایکا و همچنین دایرةالمعارف آنلاین فلسفه استنفورد مراجعه کنند که هر دو حاوی منابع و مآخذ عالی هستند. علاوه بر این، هر فصل شامل پیشنهادهایی برای مطالعه بیشتر است.

در پایان، مایلم چند قدردانی داشته باشم. نخست از ویراستارم، اندی بک، که این پروژه را به من پیشنهاد داد و به من در اندیشیدن به پارامترهای این کار کمک کرد. از تیم تولید که بر جنبه‌های فنی و طاقت‌فرسای نشر نظارت داشتند، سپاسگزارم. همچنین مایلم از داوران ناشناسی که پیشنهادات ارزشمندی ارائه کردند و به بهبود کلی نسخه خطی کمک کردند، تشکر کنم. از دانشجویان بسیاری که در طول سال‌ها به روشن شدن تفکر من در مورد این مسائل و چهره‌ها کمک کرده‌اند، سپاسگزارم. من مدیون ناتانیل هستم که از دور حمایت مداوم داشته است؛ مدیون میریام که با جدیت کتاب‌شناسی را ویرایش و روی آن کار کرد؛ و در نهایت، به ریچارد که با وفاداری پیش‌نویس‌های بسیاری را خوانده و ویرایش کرده است (و آن پیش‌نویس‌ها همچنان به سویش سرازیر می‌شدند)، و بارها به من یادآوری کرد که او مخاطب ایده‌آل من است، این کتاب تقدیم می‌شود.

نویسندگان ذکر شده در این کتاب

•آبنر بورگوسی (حدود ۱۲۷۰–۱۳۴۰)

•آبراوانل، دن اسحاق (۱۴۳۷–۱۵۰۸)

•آبراوانل، یهودا (حدود ۱۴۶۰–بعد از ۱۵۲۳)

•ابراهیم بن داوود (حدود ۱۱۱۰–۱۱۸۰)

•ابراهیم بن عزرا (حدود ۱۰۸۹–۱۱۶۴)

•آلبالاگ، اسحاق (قرن ۱۳)

•آلبو، یوسف (۱۳۸۰–۱۴۴۴)

•آرنت، هانا (۱۹۰۶–۱۹۷۵)

•ارسطو (۳۸۴–۳۲۲ ق.م)

•بحیا بن پاقودا (حدود ۱۰۵۰–حدود ۱۱۵۶)

•بیل، پیر (۱۶۴۷–۱۷۰۶)

•براندایس، لوئیس (۱۸۵۶–۱۹۴۱)

•بوبر، مارتین (۱۸۷۸–۱۹۶۵)

•کوهن، هرمان (۱۸۴۸–۱۹۱۸)

•کرانز، آگوست فریدریش (۱۷۳۷–۱۸۰۱)

•کرسکاس، حسدای (حدود ۱۳۴۰–زمستان ۱۴۱۰)

•دلمدیگو، الیا (۱۴۵۸–۱۴۹۳)

•دلمدیگو، یوسف سلیمان (۱۵۹۱–۱۶۵۵)

•دریدا، ژاک (۱۹۰۴–۱۹۸۰)

•دکارت، رنه (۱۵۹۶–۱۶۵۰)

•فاکنهایم، امیل (۱۹۱۶–۲۰۰۳)

•گانتس، داوید (۱۵۴۱–۱۶۱۳)

•الغزالی، محمد (۱۰۵۸–۱۱۱۱)

•حلوی، یهودا (قبل از ۱۰۷۵–۱۱۴۱)

•هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰–۱۸۳۱)

•هایدگر، مارتین (۱۸۸۵–۱۹۷۳)

•هراکلیتوس (فعال در حدود ۵۰۰ ق.م)

•هرتسل، تئودور (۱۸۶۰–۱۹۰۴)

•هیلل ورونایی (۱۲۲۰–۱۲۹۵)

•هوسرل، ادموند (۱۸۵۹–۱۹۳۸)

•اسحاق اسرائیلی (حدود ۸۵۵–۹۵۵ م.)

•یاکوبی، فریدریش هاینریش (۱۷۴۳–۱۸۱۹)

•یانکلوویچ، ولادیمیر (۱۹۰۵–۱۹۸۵)

•یوسف بن کاسپی (۱۲۷۹–۱۳۴۰)

•یهودا هاکوهن (۱۲۱۵)

•کالن، هوراس (۱۸۸۲–۱۹۷۴)

•کانت، ایمانوئل (۱۷۲۴–۱۸۰۴)

•کاپلان، مردخای (۱۸۸۱–۱۹۸۳)

•کرخمال، ناخمن (۱۷۸۵–۱۸۴۰)

•لاواتر، یوهان کاسپار (۱۷۴۱–۱۸۰۱)

•لایبنیتس، ویلهلم فون (۱۶۴۶–۱۷۱۶)

•لسینگ، گوتهولد افرایم (۱۷۲۹–۱۷۸۱)

•لوی بن گرشوم (گرسونیدس؛ ۱۲۸۸–۱۳۴۴)

•لویناس، امانوئل (۱۹۰۵–۱۹۹۵)

•لیختن‌اشتاین، اهارون (۱۹۳۳–۲۰۱۵)

•لوریا، اسحاق "ها-آری" (۱۵۳۴–۱۵۷۲)

•میمون، سلیمان (۱۷۵۲–۱۸۰۰)

•ابن میمون، موسی (موسی بن میمون؛ ۱۱۳۵–۱۲۰۴)

•مندلسون، موسی (۱۷۲۹–۱۷۸۶)

•مسر لئون، یهودا بن یهیل (حدود ۱۴۷۰–حدود ۱۵۲۶)

•میراندولا، پیکو دلا (۱۴۶۳–۱۴۹۴)

•موسی بن شمطوب د لئون (درگذشت ۱۳۰۵)

•نحمانیدس (موسی بن نحمان؛ ۱۱۹۴–۱۲۷۰)

•ناربونی (موسی بن یوشع، رامبان؛ اواخر قرن ۱۳ یا اوایل قرن ۱۴ – قبل از ۱۳۶۲)

•نیوتن، اسحاق (۱۶۴۲–۱۷۲۷)

•پارمنیدس (حدود ۵۱۵ ق.م)

•فیلون اسکندرانی (حدود ۲۰ ق.م–۵۰ م.)

•پلاسکو، جودیت (۱۹۴۷–اکنون)

•افلاطون (۴۲۸/۷–۳۴۸ ق.م)

•فلوطین (۲۰۴–۲۷۰ م.)

•پولگار، اسحاق (قرن ۱۳)

•بطلمیوس (حدود ۱۰۰–۱۷۰ م.)

•راینس، یتحاق یاکوف (۱۸۳۹–۱۹۱۵)

•روزنتسوایگ، فرانتس (۱۸۸۶–۱۹۲۹)

•راس، تامار (۱۹۳۸–اکنون)

•روبنشتاین، ریچارد (۱۹۲۴–۲۰۲۱)

•سعدیا گائون (۸۸۲–۹۴۲)

•سارتر، ژان-پل (۱۹۰۵–۱۹۸۰)

•شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف (۱۷۷۵–۱۸۵۴)

•شم طوف بن یوسف فالاکرا (۱۲۲۳/۸–۱۲۹۵)

•سلیمان بن گبیرول (حدود ۱۰۲۱–حدود ۱۰۵۷/۸)

•سولوویچیک، یوسف (۱۹۰۳–۱۹۹۳)

•اسپینوزا، باروخ (۱۶۳۲–۱۶۷۷)

•تایتلباوم، یوئل (۱۸۸۷–۱۹۷۹)

مقدمه

فلسفه یهودی چیست؟

در اولین مصاحبه شغلی‌ام، رئیس دانشکده مرا به شدت زیر سؤال برد که حوزه تحقیقاتی ادعایی من چگونه اصلاً وجود دارد: آیا ایده فلسفه یهودی یک تناقض‌نما (oxymoron) نیست؟ واضح است که ما از ریاضیات یهودی یا علم یهودی صحبت نمی‌کنیم؛ چگونه فلسفه، که اغلب به عنوان یک رشته مبتنی بر عینیت تعریف می‌شود، می‌تواند با یک سنت دینی خاص پیوند بخورد؟ به طور خاص، چگونه می‌توانم آموزش فلسفی خود را که بر اساس معیارها و روش‌های عینی بود، با یک سیستم اعتقادی یهودی که تنها بر ایمان استوار است، آشتی دهم؟ پاسخ من ظاهراً به اندازه کافی قانع‌کننده بود که آن شغل را به دست آوردم، اما این پرسش از آن زمان همیشه با من بوده و بیشتر آثار من با این مسئله دست و پنجه نرم کرده‌اند. فیلسوفان یهودی، و همچنین فیلسوفان مسیحی، در طول قرن‌ها برای آشتی دادن گزاره‌های اعتقادی خود با آموزش‌های فلسفی‌شان تلاش کرده‌اند. سال‌های اخیر شاهد ظهور «انجمن فلسفه مسیحی»، «آکادمی فلسفه یهودی» و گروه‌های دیگری بوده‌ایم که به آشتی دادن این دو شیوه تفکر اختصاص دارند.

پس فلسفه یهودی چیست؟ به عنوان یک پاسخ اولیه، می‌توانم بگویم که فلسفه یهودی به مسائلی می‌پردازد که در آن‌ها تضادی میان تأمل فلسفی و پذیرش عقاید ایمان یهودی به نظر می‌رسد. با این توصیف، فلسفه یهودی شامل تعامل تحلیلی با سنت یهودی و درباره آن است؛ پرسش‌هایی درباره یهودیت می‌پرسد و همچنین از متون و آموزه‌های یهودی برای پرداختن به مسائل کلی فلسفی مانند اختیار، سعادت، ماهیت زمان، مسائل معرفت‌شناختی درباره نبوت و غیره استفاده می‌کند. بنابراین، فیلسوف یهودی ملزم است دو بدنه متمایز از دانش را با هم آشتی دهد – دانش سکولار که با عقل تعریف می‌شود، و دانش دینی که با ایمان تعریف می‌شود.

این مبارزه میان «آتن» و «اورشلیم»، میان تأمل عقلانی و مطالعه مبتنی بر تورات، قبلاً توسط فیلون در قرن اول میلادی معرفی شده بود (به فصل ۱ مراجعه کنید) و در طول تاریخ اندیشه یهودی دوباره ظاهر می‌شود. بنابراین، برای نسل‌های یهودی، این مسئله دو وجه داشته است: اول، چگونه توجیه کنند که زمانی را از مطالعه تورات برای هر نوع مطالعه دیگری (حتی در سطح پیش پا افتاده یادگیری یک شغل) صرف کنند؛ و دوم، چگونه محتوای یادگیری سکولار را با دانش دینی آشتی دهند.

اما یهودیان تا چه حد از دنیای سکولار اطراف خود آگاه بودند؟ این تصور که نویسندگان آن‌ها کاملاً از محیط فکری غیریهودی خود جدا بوده‌اند، به معنای درک نادرست از تنش اساسی نهفته در خود این متون است.[1] به ویژه در اواخر قرون وسطی و اوایل دوره مدرن، باور دینی اغلب با پذیرش یک کیهان‌شناسی علمی که با تفکر دینی در تضاد بود، تهدید می‌شد، خواه کیهان‌شناسی افلاطون، ارسطو، بطلمیوس یا کوپرنیک. و در قرون مدرن، آثار کانت، هگل و اگزیستانسیالیست‌های معاصر چالش‌های بیشتری را فراهم کردند. گاهی، همانطور که در مورد ابن میمون خواهیم دید، این کشمکش به شیوه‌ای از گفتمان منجر شد که قدرت کامل مصالحه را پنهان می‌کرد. در موارد دیگر، مانند مورد اسپینوزا، این کشمکش به اخراج کامل از جامعه یهودی منجر شد. مسئله اصلی در اندیشه یهودی را می‌توان به طور خلاصه بیان کرد: در چه نقطه‌ای ورود دانش سکولار، آموزه‌های اساسی موجود در منابع یهودی را تضعیف یا نابود می‌کند؟

تا قرن نهم میلادی، بیشتر یهودیان تحت حاکمیت اسلامی زندگی می‌کردند. در دوران خلافت عباسی، مأمون (۸۱۳–۸۳۳)، شاهد اولین مرحله از یک پروژه بزرگ ترجمه متون فلسفی و علمی یونانی به عربی هستیم که با مرحله دوم در قرن دهم ادامه یافت. اهمیت این پروژه برای فلسفه یهودی را نمی‌توان دست کم گرفت. هم

فیلسوفان یهودی و هم اسلامی (و در نهایت مسیحی، زمانی که این متون به لاتین ترجمه شدند) با مجموعه‌ای از چالش‌های وجودی روبرو شدند. آنچه ما در اینجا داریم، برخورد دو جهان‌بینی متضاد است - جهان‌بینی یهودی و جهان‌بینی‌های نظام‌های فلسفی بیرونی - که بازتاب دو منبع حقیقت هستند، یکی ریشه در ایمان و دین دارد و دیگری بازتاب‌دهنده علم و فلسفه آن عصر است. تاریخ فلسفه یهودی را می‌توان به عنوان تاریخ جذب‌های پی‌درپی ایده‌های سکولار تفسیر کرد که سپس بر اساس دیدگاه‌های خاص یهودی دگرگون و تحلیل می‌شدند.[2]

آیا واقعاً امکان هماهنگ‌سازی حوزه‌های علم و دین وجود دارد؟[3] همانطور که در فصل‌های بعدی به بررسی آثار چهره‌های برجسته یهودی می‌پردازیم، پاسخ‌های بسیاری به سکولاریسم، تحقیق عقلانی و علم از دیدگاه باور یهودی خواهیم دید. هر فصل به طور کامل‌تر یک یا چند مورد از این نگرش‌ها را در تلاش برای کنار آمدن با چالش‌هایی که دیدگاه علمی/سکولار جهان برای باور یهودی ایجاد می‌کند، توسعه خواهد داد. با این حال، توجه به این نکته مهم است که بسیاری از فیلسوفان یهودی ما، ربی‌ها یا رهبران دینی نیز بودند. خط تمایز بین متکلم و فیلسوف واقعاً مبهم است. برای مثال، سعدیا گائون را در نظر بگیرید که هم یک رهبر دینی بزرگ و هم یک چهره فلسفی در قرن نهم میلادی بود. و البته هیچ فیلسوفی در دنیای خاخامی جایگاهی والاتر از ابن میمون ندارد که کتاب مشنه تورای او تا به امروز یک اثر معیار در تفکر خاخامی به شمار می‌رود. بنابراین، خود تلاش برای تمایز بین متفکران خاخامی و فیلسوفان، مملو از مجادله است. من در فصل‌های بعدی نشان خواهم داد که فیلسوفان یهودی با همان نوع مسائلی درگیر بودند که همتایان فلسفی غیریهودی‌شان را به خود مشغول کرده بود و از ابزارها و اشکال استدلالی رایج در سنت‌های دیگر، گاهی حتی برای اهداف مشابه، استفاده می‌کردند.

بخش اول: فلسفه یهودی اولیه: از قرن اول تا پانزدهم میلادی

بیشتر تاریخ‌های فلسفه یهودی با تمرکز بر چهره‌های فردی در اندیشه یهودی به موضوع پرداخته‌اند. این کار یک روایت خاص ایجاد می‌کند، روایتی که در آن فیلسوفان یهودی بر روی یکدیگر در یک شبکه یکپارچه بنا می‌کنند. این کتاب هم به صورت زمانی و هم موضوعی پیش می‌رود، در یک تلاش هماهنگ برای قرار دادن فیلسوفان یهودی در گفتگو با معاصران سکولار خود. این کتاب شامل دو بخش است: بخش اول دوره اولیه را از قرن اول تا تقریباً قرن پانزدهم میلادی ارائه می‌دهد، در حالی که بخش دوم دوره مدرن را از قرن پانزدهم تا به امروز معرفی می‌کند. انجام این کار تعامل پویا بین باور یهودی و مکاتب فلسفی حاکم را تقویت می‌کند.

فصل ۱ با جزئیات بیشتری به بررسی پایه‌های فلسفه یهودی در دوران باستان متأخر و اوایل قرون وسطی می‌پردازد. این فصل با تقویت موضوع کلی این اثر که فیلسوفان یهودی در گفتگو با معاصران فکری خود بودند، ویژگی‌های اصلی فلسفه یونان و متون کلاسیک خاخامی را بیان می‌کند. فیلون اسکندرانی (حدود ۲۰ ق.م. – ۵۰ م.) به عنوان اولین فیلسوف یهودی معرفی می‌شود که تلاش کرد تا تأثیرات یهودی و یونانی را با هم آشتی دهد. فیلون، یک متفکر یهودی هلنیستی، اولین فیلسوفی بود که تلاش کرد ترکیبی از حقیقت دینی و عقلانی را ایجاد کند، تفکر یونانی را با تورات هماهنگ سازد و خود را به عنوان "آشتی‌دهنده بزرگ" می‌دید که سنت‌های یهودیت و فلسفه یونان را به هم پیوند می‌دهد.

در فصل ۲ به تأثیر عظیم نوافلاطونی‌گری باستان متأخر می‌پردازیم و سهم نوافلاطونی‌های مهم یهودی - اسحاق اسرائیلی، سلیمان بن گبیرول، بحیا بن پاقودا و یهودا حلوی - را بررسی می‌کنیم که همگی عناصر

نوافلاطونی‌گری یونانی را در آثار خود گنجاندند. سلیمان بن گیبرول (حدود ۱۰۲۱–حدود ۱۰۵۷/۸) که در اوج حاکمیت اعراب در جنوب اسپانیا زندگی می‌کرد، نمایانگر شکوفایی زندگی فکری یهودیان در اندلس تحت حکومت روشنگرانه خلافت اموی در قرن یازدهم است. بحیا بن پاقودا (حدود ۱۱۵۰–حدود ۱۱۵۶) فیلسوف و ربی یهودی قرن یازدهم بود که در ساراگوسا، اسپانیا زندگی می‌کرد؛ او که با عرفان نوافلاطونی همسو بود، ممکن است به زهد گرایش داشته باشد. اثر بزرگ او، کتاب راهنمای وظایف قلب (سفر תורת חובות הלבבות)، یکی از اولین تلاش‌ها برای ارائه قوانین و وظایف اخلاق که توسط یهودیت ترویج می‌شود، در یک سیستم فلسفی منسجم است. علایق فلسفی یهودا حلوی (قبل از ۱۰۷۵–۱۱۴۱) که در تودلا، اسپانیا متولد شد، در دفاع از حقیقت یهودیت و برتری ذاتی قوم یهود نهفته بود. اثر فلسفی بزرگ او، کوزری [کتاب الرد و الدلیل فی الدین الذلیل]، که در اصل به زبان عربی نوشته شده است، به شکل بازسازی تخیلی یک رویداد تاریخی واقعی ارائه شده که بین سال‌های ۷۸۶ و ۸۰۹، در دوران سلطنت شاه بولان خزرها [یک قوم ترک] رخ داده است.

تا قرن دوازدهم، آثار ارسطو به عربی و سپس به عبری ترجمه می‌شد. با این فرآیند ترجمه، فلسفه یهودی وارد مرحله‌ای شد که می‌توان آن را مرحله ارسطویی توصیف کرد. فصل ۳ چهره‌های اصلی را که تحت تأثیر کلام، یک مکتب تأثیرگذار در الهیات فلسفی اسلامی، و ارسطوگرایی می‌نوشتند، معرفی می‌کند. سعدیا گائون (۸۸۲–۹۴۲) به عنوان بنیانگذار فعالیت علمی در یهودیت شناخته می‌شود و یکی از اولین متفکران یهودی بود که به طور انتقادی با کلام اسلامی درگیر شد. فیلسوفان یهودی که در پس‌زمینه ارسطوگرایی می‌نوشتند شامل ابراهیم بن داوود، موسی بن میمون (ابن میمون)، گرسونیدس، حسدای کرسکاس و یوسف آلبو بودند. ابن میمون (موسی بن میمون؛ רמב"ם؛ ۱۱۳۵–۱۲۰۴) توسط بیشتر پژوهشگران به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف یهودی در نظر گرفته می‌شود. همانطور که سنگ‌نبشته مشهور بر مزار ابن میمون می‌گوید: «از موسی [پیامبر] تا موسی [ابن میمون]، هیچ‌کس مانند موسی نبود.» در این فصل، اثر فلسفی ابن میمون، راهنمای سرگشتگان را معرفی خواهیم کرد، یکی از تأثیرگذارترین متون در دوره قرون وسطی که به طور نظام‌مند دیدگاه‌های او را در الهیات، متافیزیک، اخلاق و هرمنوتیک بیان می‌کند.

سپس به طور خلاصه به جانشین بلافصل او، گرسونیدس (لوی بن گرشوم؛ ۱۲۸۸–۱۳۴۴) می‌پردازیم که بسیاری از ادعاهای ابن میمون را در اثر خود جنگ‌های خداوند بررسی و آن‌ها را مورد نقد قرار داد. گرسونیدس با تلاش برای نشان دادن اینکه فلسفه و تورات، یا عقل و وحی، هم‌گستره هستند، معتقد بود که عقل کاملاً قادر به دستیابی به تمام حقایق مهم و اساسی در دین است. حسدای بن یهودا کرسکاس (حدود ۱۳۴۰–زمستان ۱۴۱۰) آخرین فیلسوف برجسته یهودی در اواخر دوره قرون وسطی است که قبل از اخراج یهودیان از اسپانیا در سال ۱۴۹۲ می‌نوشت. اثر بزرگ او، کتاب نور خداوند (سفر אור אדני)، که چندین ماه قبل از مرگش به پایان رسید، یک جدل علیه دو پیشین ارسطویی‌اش، ابن میمون و گرسونیدس است. در این اثر، کرسکاس به دنبال تضعیف کیهان‌شناسی و فیزیک ارسطویی بود که در آثار پیشینیانش نفوذ کرده بود.

فصل‌های ۴ تا ۶ به صورت موضوعی حول مضامین اصلی فلسفی در سنت ارسطویی قرون وسطی سازماندهی شده‌اند. فصل ۴ به علم الهی، به طور گسترده، و تلاش‌های فیلسوفان یهودی برای ترسیم ماهیت اساسی خدا اختصاص دارد. این فصل با دو موضوع، آفرینش و معجزات، به پایان می‌رسد که هر دو در پس‌زمینه کتاب مقدس بررسی شدند. در این موارد، یهودیان نه تنها تحت تأثیر کتاب مقدس، بلکه به شدت تحت تأثیر مدل ارسطویی از یک جهان ابدی موجود قرار داشتند. کیهان‌شناسی ارسطو بنابراین فیلسوفان یهودی را وادار کرد تا در رابطه خدا با جهان بازنگری کنند.

فصل ۵ به طور گسترده‌تری بر مسائل الهیات فلسفی، به ویژه مسائل پیرامون علم مطلق الهی، مشیت، اختیار و شر تمرکز دارد. فیلسوفان قرون وسطی با نگرانی از حفظ اختیار انسان، نگران بودند که آیا علم پیشین خداوند به رویدادهای ممکن آینده، وقوع ضروری آن رویدادها را در پی دارد یا خیر. چگونگی فراهم کردن امکان برای انسان‌ها برای مخالفت با علم پیشین و خطاناپذیر خداوند به اعمالشان، پیامدهای عظیمی دارد وقتی به مسائل مشیت الهی، اختیار انسان و وجود شر می‌پردازیم.

بسیاری از مضامین و مسائلی که در فصل‌های پیشین بررسی کردیم، در فصل ۶ در زمینه چگونگی زندگی خوب دوباره ظاهر می‌شوند. در اینجا نیز، فیلسوفان یهودی مطالبی را از فلسفه یونان، از ربی‌ها و از همتایان فکری خود اقتباس کردند. متون بنیادین از اخلاق نیکوماخوسی ارسطو دیدگاهی از سعادت (یا eudaimonia) را به عنوان شکوفایی انسان یا بهزیستی روانی ترویج می‌کردند. با این حال، اگر سعادت (به پیروی از ارسطو) بر دانش عقلی استوار باشد، آیا نتیجه می‌شود که همه انسان‌ها نمی‌توانند به کمال عقلی دست یابند؟ ما کدهای اخلاقی خاصی را که توسط متفکران یهودی توسعه یافته‌اند، بررسی می‌کنیم که همگی برای تطبیق دیدگاه‌های کتاب مقدس و خاخامی از رفتار اخلاقی با دیدگاه همتایان فلسفی خود تلاش کردند. این فصل با بحث درباره پیامبر به پایان می‌رسد که اغلب به عنوان یک مدل ایده‌آل برای سعادت انسان معرفی می‌شد.

بخش دوم: فلسفه یهودی مدرن: از قرن پانزدهم تا کنون

بخش دوم کتاب به آنچه به عنوان دوره مدرن فلسفه یهودی شناخته می‌شود، از قرن پانزدهم تا به امروز، می‌پردازد. فصل‌های ۷ و ۸ دوره مدرن اولیه را معرفی می‌کنند که در آن علم کوپرنیکی و نیوتنی جایگزین "نظم قدیم" که توسط فیزیک و کیهان‌شناسی ارسطویی نمایندگی می‌شد، گردید. تا اوایل قرن هفدهم، متفکران یهودی حتی بیشتر با همتایان فکری خود در تعامل بودند و پیشرفت‌های علمی در نجوم، مکانیک، اپتیک و ریاضیات را کاملاً جذب می‌کردند. فصل ۷ ظهور علم مدرن و تأثیرات آن بر فلسفه یهودی را بررسی می‌کند؛ این فصل با باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲–۱۶۷۷) که اثر بزرگش اخلاق این تأثیر را منعکس می‌کند، به پایان می‌رسد. فصل ۸ بر مضامین تأثیرگذار در رساله الهی-سیاسی اسپینوزا تمرکز دارد. این اثر انقلابی تعدادی از موضوعات مورد بحث توسط فیلسوفان قرون وسطی، از جمله عقلانیت فرمان‌ها و درک هرمنوتیکی از کتاب مقدس را بازبینی کرد. در دستان اسپینوزا، این موضوعات چرخشی رادیکال به خود گرفتند.

موسی مندلسون (۱۷۲۹–۱۷۸۶) یکی از قهرمانان کلیدی دوره هاسکالا (روشنگری) یهودی بود که در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم شکوفا شد، دوره‌ای که با روشنگری سکولار در اروپای غربی همزمان بود. در این زمان بود که برای اولین بار به یهودیان اجازه داده شد از گتوها وارد جامعه سکولار شوند. مندلسون از این دوره رهایی بهره برد و در اوایل با فیلسوفان بزرگی مانند گوتهولد لسینگ دوست شد که یکی از نزدیکترین دوستان او شد و نمایشنامه‌ای نوشت که محور آن مندلسون بود. مشهورترین اثر فلسفی مندلسون، اورشلیم یا درباره قدرت دینی و یهودیت، یکی از اولین آثار فلسفی مدرن یهودی است که به نفع یک مفهوم عقلانی از یهودیت نوشته شده است، و در آن مندلسون استدلال گسترده‌ای ارائه می‌دهد که یهودیت با تفکر روشنگری سازگار است. فصل ۹ به بررسی دیدگاه‌های مندلسون درباره شریعت و آیین یهودی در چارچوب آنچه او به عنوان دین جهانی می‌دید، می‌پردازد. سپس به سالومون میمون (۱۷۸۵–۱۸۴۰)، شاگرد التقاطی هر دو مندلسون و کانت، می‌پردازیم که نقد او از کانت و دفاعش از مندلسون، زمینه را برای فلسفه بعدی آلمان و یهود فراهم کرد.

موسی مندلسون این ایده را معرفی کرد که یهودیت نماینده یک دین عقلانی و در دسترس همگان است. این جریان عقل‌گرا تا قرن نوزدهم در پس‌زمینه فلسفه هگلی و پساکانتی ادامه یافت. در فصل ۱۰، دو چهره برجسته را که نماد پیوند هگلیانیسم و اندیشه یهودی بودند، مورد بحث قرار می‌دهیم. ناخمن کرخمال (۱۷۸۵-۱۸۴۰)، یکی از رهبران اصلی جنبش رهایی یهودیان (هاسکالا) در اروپای شرقی، یک هگلی متعهد بود و تمام تلاش خود را کرد تا ایده‌آلیسم هگلی را با یهودیت پیوند دهد. هرمان کوهن (۱۸۴۸–۱۹۱۸) نیز مانند کرخمال تحت تأثیر هگل بود، اما بیشتر الهام خود را از کانت می‌گرفت؛ کوهن با الهام از آثار کانت، یک جنبش نوکانتی را در ماربورگ معرفی کرد. این فصل تلاش‌های کرخمال و کوهن برای آشتی دادن ایده‌آلیسم هگلی و کانتی با یهودیت را ارائه می‌دهد.

فصل‌های ۱۱ تا ۱۳ چالش‌های خاصی را که متفکران معاصر با آن روبرو بودند، معرفی می‌کنند، که بسیاری از آنها در پس‌زمینه هولوکاست می‌نوشتند. چالش‌های دیگر شامل ظهور علم معاصر است که یکپارچگی یک زندگی مبتنی بر معنویت را تهدید می‌کند، و همچنین پاسخ به و گنجاندن مضامین اگزیستانسیالیستی که در محافل فلسفی قاره‌ای غالب بود. اگزیستانسیالیسم در اوایل قرن بیستم به عنوان تلاشی برای بازگرداندن اولویت فرد به تفکر فلسفی ظهور کرد. فصل ۱۱ به کار فرانتس روزنتسوایگ (۱۸۸۶–۱۹۲۹) اختصاص دارد، یکی از اصیل‌ترین اگزیستانسیالیست‌های یهودی اوایل قرن بیستم. زندگی‌نامه جذاب او شامل یک تجربه نزدیک به گرویدن به مسیحیت و سپس بازگشتی پرشور به یهودیت بود؛ نگارش شاهکار او، ستاره رهایی، بر روی کارت‌پستال‌های نظامی که از جبهه بالکان به خانه فرستاده می‌شد؛ و تعامل مداوم او با فلسفه پس از ابتلا به بیماری ALS. روزنتسوایگ کار خود را به عنوان بیانی از یک شیوه جدید تفکر درباره روابط بین خدا، افراد و جهان می‌دید.

فصل ۱۲ کسانی را که من به عنوان «فیلسوفان گفتگو» توصیف می‌کنم، معرفی می‌کند: مارتین بوبر، امانوئل لویناس و یوسف سولوویچیک. هم مارتین بوبر (۱۸۷۸–۱۹۶۵) و هم امانوئل لویناس (۱۹۰۵–۱۹۹۵) که در اواسط قرن بیستم می‌نوشتند، تلاش کردند تا رابطه شخصی بین سوژه و دیگری را ترسیم کنند. روابط مشهور «من-تو» و «من-آن» بوبر در اثر او من و تو به تصویر کشیده شده است که راه‌های بی‌شماری برای تعامل با خود، با دیگران و با «توی ابدی» را توصیف می‌کند. لویناس به شدت تحت تأثیر من و تو بوبر بود اما از بوبر انتقاد کرد بر این اساس که رابطه دیالوگی به پذیرش و شناخت من توسط دیگری وابسته نیست، بلکه اساساً نامتقارن است. ما هر دو رویکرد به «دیگری» را که توسط بوبر و لویناس ارائه شده است، بررسی خواهیم کرد. این مضامین اگزیستانسیالیستی در هیچ کجا به صراحت آثار یوسف سولوویچیک (۱۹۰۳–۱۹۹۳) بیان نشده‌اند، یک ربی و فیلسوف تأثیرگذار که به عنوان الگویی برای یک نسل کامل از یهودیان عمل کرد. سولوویچیک در اثر برجسته‌اش «انسان تنهای باایمان»، از دو روایت آفرینش در سفر پیدایش ۱ و ۲ برای معرفی دوگانگی بین دنیای علم و دنیای ایمان استفاده می‌کند که به ترتیب توسط آدم اول و آدم دوم نمایندگی می‌شوند. سولوویچیک جامعه مدرن را جامعه‌ای توصیف می‌کند که از نظر فنی ذهن‌گرا، خودمحور و خوددوست است. ما بررسی خواهیم کرد که سولوویچیک چگونه این دو جهان را به هم پیوند می‌دهد.

سپس در فصل ۱۳ به پاسخ‌ها به هولوکاست می‌پردازیم. مسائلی مانند بخشش، گناهکاری و تئودیسه باید در پس‌زمینه جنایات نازی‌ها مورد بحث قرار گیرند. یکی از شناخته‌شده‌ترین این فیلسوفان، امیل فاکنهایم (۱۹۱۶–۲۰۰۳)، فیلسوفی آلمانی‌الاصل است که با قرار دادن هولوکاست در چارچوب یهودیت دست و پنجه نرم کرد. او در تعدادی از آثار، یهودیان را موظف کرد که به هیتلر پیروزی پس از مرگ ندهند: «فرمان ۶۱۴ام» او این بود که با وجود هولوکاست، به خدا ایمان داشته باشند و یهودیت را رد نکنند. به همین ترتیب، فیلسوف

فرانسوی ولادیمیر یانکلوویچ (۱۹۰۵–۱۹۸۵) با چگونگی گنجاندن چالش‌های ناشی از هولوکاست در فلسفه اخلاق خود دست و پنجه نرم کرد. یانکلوویچ در اثر خود بخشش (Le Pardon)، تنش بین نیاز انسان به بخشیدن از یک سو، و تشخیص اینکه برخی اعمال غیرانسانی فراتر از بخشش هستند را توصیف کرد. این فصل با آثار هانا آرنت (۱۹۰۶–۱۹۷۵)، نظریه‌پرداز سیاسی برجسته که تا حدی به خاطر اثرش آیشمن در اورشلیم: گزارشی از ابتذال شر، که به عنوان پاسخی به محاکمه آدولف آیشمن در اورشلیم نوشته شده بود، شناخته می‌شود، به پایان می‌رسد. آرنت در این اثر جنجالی اظهار داشت که حتی عادی‌ترین افراد نیز می‌توانند فجیع‌ترین جنایات را مرتکب شوند؛ از نظر تئوری، هولوکاست می‌توانست در هر جایی اتفاق بیفتد (حقیقتی که امروز بسیار آشکار است).

فصل ۱۴ آثار اخیر را در دو حوزه برجسته می‌کند: صهیونیسم و نقش زنان در یهودیت. با جنگ اخیر در غزه، خود مفهوم صهیونیسم مورد مناقشه قرار گرفته است. اشتیاق برای بازگشت به صهیون به زمان تخریب اولین معبد (۵۸۶ ق.م.) بازمی‌گردد و در دعاها و مزامیر متعددی بیان شده است. با این حال، تا اواخر قرن نوزدهم، اصطلاح صهیونیسم برای اشاره به جنبش خاصی به کار رفت که هدف آن ایجاد یک دولت یهودی در سرزمینی بود که صهیونیست‌ها آن را سرزمین تاریخی اسرائیل می‌دانستند. فصل ۱۴ هم جناح‌های صهیونیست و هم ضد صهیونیست را در اندیشه یهودی ردیابی می‌کند. موضوع دوم در این فصل، جایگاه زنان در یهودیت است. اندیشه فمینیستی یهودی در اوایل دهه ۱۹۷۰ به عنوان تلاشی برای اعتراض به فرودستی زنان در هلاخا ظهور کرد. این فمینیست‌های اولیه بر پارامترهای فرودستی زنان توافق داشتند، که در محرومیت آن‌ها از مینیان (حد نصاب ده مرد برای نماز جماعت)، معافیت از تحصیل، جدایی زنان از مردان در خدمات سنتی کنیسه، و ناتوانی زنان در عمل به عنوان شاهد در دادگاه یا آغاز روند طلاق منعکس می‌شد. من در این فصل به تعدادی از مسائل مطرح شده توسط این نگرانی‌ها می‌پردازم و بر نقد فمینیستی از اصول اصلی الهیاتی در یهودیت تمرکز می‌کنم.

امید من این است که این کتاب کوتاه به عنوان مقدمه‌ای بر این سنت دو هزار ساله غنی و چندوجهی فلسفه یهودی عمل کند و شما را تشویق کند که این فیلسوفان را با جزئیات بیشتری به طور مستقل دنبال کنید.

یادداشت‌ها

۱.برای بحثی عمیق درباره جایگاه فیلسوفان یهودی در برابر محیط فکری‌شان، به راویتسکی ۱۹۹۶a مراجعه کنید.

۲.گوتمن ۱۹٦٤، ۳.

۳.با پیشنهاد اینکه متون فلسفی یهودی نمایانگر تنش‌های ذاتی بین دین و علم هستند، من صرفاً به مدل خصمانه جنگ‌های علم-دین که توسط مورخان علم اواخر قرن نوزدهم به تصویر کشیده شده است، بازنمی‌گردم. برای مثال، جان ویلیام درپر در اثر بسیار تأثیرگذارش تاریخ تضاد بین دین و علم، استدلال کرد که کلیسا برای بیش از هزار سال به مانعی در پیشرفت فکری اروپا تبدیل شد. به درپر ۱۸۷٤ مراجعه کنید.

٤.سولوویچیک ۱۹٦٥، ٦.

برای مطالعه بیشتر

Draper, J.W. (1874). *History of the Conflict between Religion and Science*. New York: D. Appleton and Company.

Efron, N. (2007). *Judaism and Science: A Historical Introduction*. Westport, CT: Greenwood Press.

Frank, D. and Leaman, O. (ed.) (1997). *Routledge History of World Philosophies Vol II: History of Jewish Philosophy*. London: Routledge.

Freudenthal, G. (ed.) (2011). *Science in Medieval Jewish Cultures* Cambridge: Cambridge University Press.

Funkenstein, A. (1986). *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Guttmann, J. (1964). *Philosophies of Judaism*, trans. D. Silverman. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Jospe, R. (2009). *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Boston, MA: Academic Studies Press.

Kajon, I. (2006). *Contemporary Jewish Philosophy: An Introduction.* New York: Routledge.

Katz, C.E. (2014). *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. London: I.B. Taurus.

Nadler, S., and Rudavsky, T.M. (ed.) (2009). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

بخش اول

فلسفه یهودی اولیه

از قرن اول تا پانزدهم میلادی

فصل ۱

میراث یونانی و ربانی (خاخامی)

مقدمه

هدف من در این فصل، ارائه برخی از پیش‌زمینه‌های تکوینی کتاب مقدس، ربانی و فلسفه یونان باستان است که به سنت یهودی قرون وسطی شکل دادند. سپس به تحولات تأثیرگذار در فلسفه اواخر دوران باستان و فلسفه اسلامی خواهیم پرداخت، با این در نظر گرفتن که (همانطور که در مقدمه این کتاب اشاره شد) فلسفه یهودی در طول قرن‌ها همواره بازتابی از گفتگو با بسیاری از مکاتب فکری دیگر بوده است. من تصمیم گرفته‌ام بر نویسندگانی تمرکز کنم که به وضوح موضوع اصلی ما، یعنی تنش میان عقل و ایمان، میان عقل‌گرایی و باور یهودی را به بهترین شکل نشان می‌دهند.[1]

دنیای فلسفه یونان

بیایید با چندین موتیف در اندیشه کلاسیک یونان شروع کنیم که در بحث‌های بعدی یهودیان قرون وسطی دوباره ظاهر می‌شوند. اولین بحث‌های فلسفی پایدار که می‌توانیم آن‌ها را با «فلسفه طبیعی» یا سرآغازهای علم یونان باستان مرتبط بدانیم، در قطعات باقی‌مانده از فیلسوفان پیشاسقراطی یافت می‌شود. هم هراکلیتوس (فعال در حدود ۵۰۰ ق.م) و هم پارمنیدس (حدود ۵۱۵ ق.م) تلاش کردند تا تغییر و حرکت را در جهان طبیعی توضیح دهند. از هراکلیتوس تنها چند قطعه باقی مانده است که در آن‌ها استدلال می‌کند که تنها سیلان (flux) و شدن (becoming) واقعی هستند و ثبات و پایداری صرفاً ظاهری است. هر شیء فیزیکی دستخوش تغییر زمانی است، از این رو هراکلیتوس بر سیلان ابدی واقعیت و اصرار او بر اینکه «همه چیز در سیلان است» تأکید می‌کرد.[2] هراکلیتوس به «فیلسوف رودخانه» معروف شد و استدلال می‌کرد که ما هرگز نمی‌توانیم دو بار در یک رودخانه قدم بگذاریم.

با این حال، پارمنیدس با تأکید هراکلیتوس بر سیلان مخالف بود. او در یک منظومه منثور طولانی (اولین متن قابل توجهی که از این دوره اولیه در دست داریم) استدلال کرد که تنها آنچه دائمی و پایدار است، واقعی است و هر چیزی که دستخوش سیلان، حرکت و تغییر است، غیرواقعی است. در تقابل با هراکلیتوس که بر اولویت

هستی‌شناختی تغییر تأکید داشت، پارمنیدس استدلال کرد که آنچه ما به عنوان یک واقعیت در حال تغییر می‌بینیم، یک توهم است: واقعیت تغییرناپذیر و ایستا است. پارمنیدس و هراکلیتوس با معرفی اهمیت تغییر در نظم طبیعی، زمینه را برای تفکر درباره علوم طبیعی در میان دو «بزرگ» اندیشه یونان باستان، یعنی افلاطون و ارسطو، فراهم کردند.

در پس‌زمینه پیشینیان پیشاسقراطی خود، افلاطون تلاش کرد تا پارادوکس‌های تغییر و ثبات را حل کند. آکادمی افلاطون در سال ۳۸۷/۸ ق.م در آتن تأسیس شد و نزدیک به نه قرن دوام آورد. از میان آموزه‌های بسیاری که در افلاطون‌گرایی یافت می‌شود، مهم‌ترین آن‌ها برای مطالعه ما، نظریه «مُثُل» (Forms) افلاطون است؛ پیامدهای این نظریه در سراسر تاریخ فلسفه یهودی طنین‌انداز است. مُثُل، به گفته افلاطون، آن چیزی هستند که واقعاً واقعی است، در مقابل «پدیدارها» یا پدیده‌های واقعیت تجربی. او استدلال می‌کرد که جهان مادی تنها بازتاب یا تقلیدی از آن چیزی است که «واقعاً واقعی» است. این تأکید بر واقعیتی که فراتر از جهان تجربی تغییر و حرکت است، به نسخه‌ای از ایده‌آلیسم منجر شد که بر اساس آن، ایده‌ها یا مُثُل انتزاعی واقعی‌تر از واقعیت فیزیکی هستند. مُثُل هرگز نمی‌توانند به صورت تجربی شناخته شوند، بلکه تنها به صورت مفهومی قابل درک هستند. بنابراین، برای مثال، یک مفهوم انتزاعی از یک مثلث، «واقعیت بیشتری» دارد یا «کامل‌تر» از هر مثلث خاصی است که به صورت تجربی حس می‌شود.

پیامدهای ایده‌آلیسم به انسان نیز گسترش می‌یابد. بدن فیزیکی انسان یک حامل ناقص، مادی و جسمانی برای روح غیرجسمانی است؛ روح نماینده آن چیزی است که «واقعاً واقعی» است و نمایشی کامل از فرد است. هنگامی که بدن فیزیکی می‌میرد، روح غیرمادی و غیرجسمانی به وجود خود ادامه می‌دهد و در جستجوی حقیقت و دانش شرکت می‌کند. بنابراین برای افلاطون، دنیای انتزاعی و مفهومی مُثُل یا ایده‌ها واقعی‌تر از دنیای فیزیکی اطراف ما بود و یکی از اهداف فلسفه این است که ما را به این درک برساند. فیلسوفان یهودی در طول قرن‌ها به شدت تحت تأثیر گرایش ایده‌آلیستی و ضدمادی فلسفه افلاطون قرار گرفتند.

دومین چهره تأثیرگذار در جهان قرون وسطی، ارسطو، شاگرد و مشهورترین منتقد افلاطون بود. ارسطو که در سال ۳۸۴ ق.م در استاگیرا، خالکیدیکه (مقدونیه) متولد شد، در آکادمی افلاطون تحصیل کرد. او مدرسه خود، لوکیون (Lyceum) را در آتن در سال ۳۳۵ ق.م تأسیس کرد و به نسل جدیدی از دانشجویان آموزش داد. مهم‌تر از همه برای اهداف ما، ارسطو نظریه مُثُل افلاطون را رد کرد و آن را با یک نظام متافیزیکی ریشه در ادراک حسی تجربی جایگزین کرد. به گفته ارسطو، ما تنها می‌توانیم ماهیت موجودات را با بررسی علل آن‌ها کشف کنیم؛ این علل در واقعیت تجربی ریشه دارند. برخلاف استادش افلاطون، که ادعا می‌کرد حواس فریبنده هستند و دانش مبتنی بر واقعیت تجربی زودگذر است، ارسطو یک روش علمی اثباتی را پایه‌گذاری کرد که با زمینه‌ای در ادراک حسی تجربی آغاز می‌شد. این روش در تعداد زیادی از آثار که تأثیر عظیمی بر فیلسوفان یهودی قرون وسطی داشتند، شرح داده شد. ما در فصل ۳، زمانی که فیلسوفان بزرگ یهودی را که در سنت ارسطویی کار می‌کنند معرفی می‌کنیم، نوشته‌های ارسطو را با جزئیات بیشتری بررسی خواهیم کرد.

اکنون به بطلمیوس (حدود ۱۰۰–۱۷۰ م.) می‌پردازیم، یک یونانی-مصری که بیشتر به خاطر کارهایش در ریاضیات، نجوم، طالع‌بینی و جغرافیا شناخته می‌شود. بطلمیوس دو اثر تأثیرگذار نوشت، المجسطی (Almagest) که به نجوم اختصاص داشت و تترابیبلوس (Tetrabiblos) که به طالع‌بینی می‌پرداخت. کیهان‌شناسی زمین‌مرکزی او در المجسطی ارائه شد و رساله طالع‌بینی او، تترابیبلوس، تقریباً تا زمان انقلاب کوپرنیکی به طور جهانی پذیرفته شده بود. در مدل بطلمیوس از کرات آسمانی، هر کره سیاره‌ای متحدالمرکز

شامل حداقل سه کره جزئی خارج از مرکز و فلک تدویر بود. این سیستم کرات خارج از مرکز و فلک تدویر با کرات متحدالمرکز ارسطو در تضاد بود، واقعیتی که از دید بطلمیوس یا پیروانش پنهان نماند. بیشتر منجمان قرون وسطی دریافتند که سیستم بطلمیوس در «حفظ ظواهر» داده‌های نجومی بهتر عمل می‌کند. پیامدهای نجوم بطلمیوس زمانی مرتبط می‌شوند که در فصل ۳ به گرسونیدس می‌پردازیم.

آخرین مکتب فلسفی مهم یونان، نوافلاطونی‌گری است. نوافلاطونی‌گری به شدت تحت تأثیر نوشته‌های افلاطون، ارسطو، فلوطین و پروکلوس بود. این مکتب که توسط فیلسوف یونانی اولیه، فلوطین (۲۰۴–۲۷۰ م.) تأسیس شد، از قرن سوم تا ششم میلادی به مکتب فلسفی غالب تبدیل شد. فلوطین اثری با عنوان انئادها (Enneads) نوشت که در آن نظریه فیضان (emanation) را توسعه داد که از بالاترین موجود، «احد» (the One)، تا پایین‌ترین موجود (ماده اولیه) در مقیاس بزرگ وجود را در بر می‌گرفت. نوافلاطونی‌ها بنابراین یک هستی‌شناسی یگانه‌انگارانه را پذیرفتند که بر نظریه فیضان علّی تأکید داشت.

جای تعجب نیست که سیستم فلوطین در دوره قرون وسطی مخاطبان پذیرا یافت: این ویژگی‌ها تا حدی در نوشته‌های نوافلاطونی یهودی منعکس شده‌اند که در فصل‌های بعدی آشکار خواهد شد. اثر بزرگ فلوطین، انئادها، از طریق یک خلاصه عربی به نام الهیات ارسطو به متفکران یهودی منتقل شد. برای متفکران جدی یهودی، تأملات برخی از فلسفه‌های نوافلاطونی، مفاهیم معرفت‌شناختی و متافیزیکی را فراهم می‌کرد که با تلاش‌های خودشان برای توصیف ماهیت خدا و رابطه او با انسان‌ها کاملاً سازگار بود. با این حال، پژوهشگران خاطرنشان کرده‌اند که یکی از چالش‌هایی که فیلسوفان یهودی علاقه‌مند به هستی‌شناسی نوافلاطونی با آن روبرو بودند، تلاش برای پل زدن بین این «طرح غیرشخصی و فیضانی فلسفه نوافلاطونی با آموزه کتاب مقدس درباره آفرینش توسط یک خدای شخصی بود که مخلوقات خود را با عشق می‌شناسد و با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند.»[3] اگرچه همه متفکران یهودی به نوافلاطونی‌گری جذب نشدند، اما این مکتب تأثیر بسیار زیادی بر شکل‌گیری اندیشه یهودی در دوره‌های هلنیستی متأخر، رومی و قرون وسطی داشت. ما در فصل ۳ به تأثیرگذارترین و مهم‌ترین نوافلاطونی‌های یهودی خواهیم پرداخت.

دنیای ربی‌ها (خاخام‌ها)

اکنون به مروری کوتاه بر آثار معیار در اندیشه یهودی می‌پردازیم. این آثار نه تنها شامل خود کتاب مقدس، بلکه کل سنت ربانی موجود در تلمود است. کتاب‌های کتاب مقدس که بیشترین تأثیر را بر فلسفه یهودی قرون وسطی داشتند، شامل کتاب پیدایش با روایت آفرینش، کتاب تثنیه که اعطای شریعت در کوه سینا را بازگو می‌کند، و کتاب ایوب که مسئله رنج بشر را معرفی می‌کند، بودند. کتاب‌های دیگر کتاب مقدس حاوی بحث‌های گذرا درباره موضوعات فلسفی گاه به گاه هستند؛ برای مثال، کتاب‌های امثال، غزل غزل‌ها و جامعه، به پیدایش ادبیات تفسیری فلسفی قوی منجر شدند. اما حتی کتاب ایوب (که در فصل ۴ به آن بازمی‌گردیم) یک تئودیسه کامل ارائه نمی‌دهد.

وضعیت تا حدودی متفاوت است وقتی به آنچه به عنوان «ادبیات حکمت» شناخته می‌شود، می‌پردازیم؛ این آثار نمایانگر تأثیر اولیه فلسفه یونان بر آثار کتاب مقدس هستند. آثاری مانند کتاب جامعه، حکمت بن سیرا و حکمت سلیمان همگی علاقه بیشتری به مضامین فلسفی نشان می‌دهند. حکمت سلیمان، برای مثال، توسط یک یهودی هلنیستی در اسکندریه به زبان یونانی نوشته شده و بر مضامین فلسفی مانند جاودانگی روح و همچنین جستجوی حکمت تأکید داشت.

کتاب جامعه یکی از اولین نمونه‌های نویسنده‌ای است که با مضامین فلسفی دست و پنجه نرم می‌کند. جامعه اثری است که، از جمله موارد دیگر، به بیان چالش‌های ناشی از یک واقعیت همواره در حال تغییر اختصاص دارد. فصل ۳ کتاب جامعه تعدادی از مضامین را مطرح می‌کند که توسط فیلسوفان یهودی بعدی مورد توجه قرار گرفتند. بارزترین آن‌ها، غلبه تقدیر الهی بر تمام رویدادهای بشری است: اینکه «برای هر چیزی زمانی معین است و برای هر امری زیر آسمان وقتی است»[4] به بیهودگی تلاش انسان در پرتو تقدیر الهی بر تمام رویدادها در زمان معینشان اشاره می‌کند. این تقدیر در جامعه ۳:۱۱ تقویت می‌شود: «او هر چیزی را در زمان خودش نیکو ساخته است.» مرگ نیز یک موتیف ثابت است که بر بیهودگی تلاش‌های انسان تأکید می‌کند. «باز دیدم که زیر آفتاب، مسابقه از آنِ تندروان نیست، و جنگ از آنِ شجاعان، و نان از آنِ حکیمان، و ثروت از آنِ هوشیاران، و لطف از آنِ دانایان، زیرا که زمان (עת) و اتفاق بر همه ایشان واقع می‌شود،»[5] و انسان‌ها «در زمان بدبختی که ناگهان بر ایشان می‌آید، گرفتار می‌شوند.»[6] پس زمان، نه تنها نماینده نظم مقدری است که انسان‌ها به آن پرتاب شده‌اند، بلکه وسیله بی‌رحمانه‌ای است که با آن، با وجود تمام تلاش‌ها، از این نظم به نیستی کشانده می‌شوند. و با این حال، نویسنده ناشناس ما پیشنهاد می‌کند که تقدیر رویدادهای زمانی، با خود آسایش چرخه‌ای بودن را به همراه دارد. با تشخیص اینکه «وقتی برای ولادت و وقتی برای موت است، وقتی برای کاشتن و وقتی برای کندن کاشته است،»[7] نویسنده ما بر این واقعیت آرامش‌بخش تأکید می‌کند که رویدادها به طور تصادفی و خارج از ترتیب رخ نمی‌دهند. کاشتن و کندن، زندگی و مرگ، سوگواری و رقصیدن – همه اینها با نظم ثابتی رخ می‌دهند و تکرار می‌شوند و موتیف زمان به عنوان تکرار را تقویت می‌کنند.

اثر دیگری که تقریباً در همین دوره اولیه نوشته شده است، سِفِر یِصیرا (کتاب آفرینش) است که اولین کتاب موجود در باطن‌گرایی عرفانی یهودی است. زمان نگارش آن نامشخص است و نویسنده آن نیز ناشناخته است. پژوهشگر برجسته عرفان یهودی، گرشوم شولم، معتقد است که بخش اصلی این اثر بین قرن‌های سوم و ششم در فلسطین توسط یک یهودی مؤمن با گرایش‌های عرفانی نوشته شده که هدفش «یهودی‌سازی» تأملات غیریهودی بود که با روح او سازگار بود، و هدفش بیشتر نظری و جادویی بود تا خلسه‌ای.[8] این اثر در دو نسخه کوتاه و بلند وجود دارد و به پیدایش یک سنت تفسیری عظیم منجر شد. این سنت عرفانی در دهه ۱۲۷۰ با ظهور زوهر (کتاب شکوه) به اوج خود رسید. آنچه ما اکنون با عرفان یهودی یا کابالا مرتبط می‌دانیم، به زودی با زوهر مرتبط شد.

زوهر به توصیف عمل آفرینش جهان توسط خدا از طریق ترکیبات مختلف آنچه نویسنده ۳۲ راه شگفت‌انگیز حکمت نامیده، اختصاص دارد. این راه‌ها شامل ده عدد (یا سفیروت) و بیست و دو حرف الفبای عبری است. فصل ۱ به ده سفیروت و پنج فصل بعدی به عملکرد و عملیات بیست و دو حرف الفبا می‌پردازد. این ۳۲ راه که در فصل اول به عنوان سفیروتِ عدم (دهِ سفیروت بلی ماه) معرفی شده‌اند، پایه‌های تمام آفرینش را تشکیل می‌دهند. نویسنده با جزئیات زیاد، شخصیت عرفانی سفیروت و کارایی علّی آن‌ها در زندگی انسان را توصیف کرد. ما در این اثر به طور رسمی به آثار کابالیستی نخواهیم پرداخت، زیرا این کار ما را از تمرکز اصلی‌مان بسیار دور خواهد کرد. با این حال، در چندین مورد به برجسته کردن مضامین کابالیستی که در بحث‌های فلسفی بعدی نفوذ کرده‌اند، خواهیم پرداخت.

با روی آوردن به دنیای ربی‌ها بین قرن اول پیش از میلاد و قرن ششم میلادی، باید دوباره بررسی کنیم که آیا ربی‌ها به لحاظ فنی فیلسوف بودند یا خیر. آثار اصلی این دوره شامل تفاسیر گسترده بر کتاب مقدس است؛ این آثار شامل میشنا، میدراش و همچنین تلمودهای فلسطینی و بابلی هستند. میشنا گفتگوها و متون ربانی از قرن دوم پیش از میلاد تا دو قرن اول میلادی را ثبت می‌کند. این گفتگوها در «سِدرها» (بخش‌ها) جداگانه

سازماندهی شده‌اند و مواضع حقوقی متنوعی را نمایندگی می‌کنند. میدراش مجموعه‌ای از کتاب‌هاست که تفاسیر ربانی از کتاب مقدس را منعکس می‌کند. هر دو تلمود فلسطینی و بابلی در قرن ششم میلادی به عنوان تفاسیری بر میشنا ویرایش شدند. این اَبَرتفاسیر شامل گفتگوهای مفصلی درباره طیف گسترده‌ای از متون، کلمات و فصول کتاب مقدس هستند.[9] در تمام این آثار، ما شواهد کمی، اگر اصلاً وجود داشته باشد، می‌بینیم که ربی‌ها با فلسفه یونان درگیر بوده‌اند، و همچنین نمی‌توانیم یک وحدت فلسفی فراگیر در کتاب‌های متعدد تلمود بیابیم. حتی اگر بپذیریم که پرسش‌ها و دغدغه‌های فلسفی گاهی در متون ربانی ظاهر می‌شوند، با این حال، ربی‌ها یک نظریه یا نظام فلسفی منسجم، آن‌گونه که در سنت فلسفی یونان می‌یابیم، توسعه نمی‌دهند.

ترکیب یونانی-یهودی: فیلون اسکندرانی (فیلو یودائوس)

تا اینجا، ما دو رشته از تأثیرات را معرفی کرده‌ایم، یکی مبتنی بر متون یهودی، هم کتاب مقدس و هم تلمودی، و دومی ریشه در فلسفه یونان باستان دارد. این دو رشته در جهان هلنیستی در آغاز هزاره به ثمر نشستند و تلاقی آن‌ها به تلاش‌هایی در میان یهودیان برای ارائه یک زیربنای فلسفی برای باورهایشان منجر شد. فیلون اسکندرانی (حدود ۲۰ ق.م. – ۵۰ م.) به عنوان یکی از اولین متفکران یهودی شناخته می‌شود که تلاش کرد تا تأثیرات یهودی و یونانی را آشتی دهد. فیلون که در اسکندریه، مصر متولد شد، اطلاعات کمی از سفرها و زندگی او در دست است. ما می‌دانیم که فیلون توسط جامعه یهودی اسکندریه به عنوان نماینده اصلی هیئتی که در سال ۳۹/۴۰ م. برای ملاقات با امپراتور روم، کالیگولا، فرستاده شد، انتخاب شد. در این زمان، تنش‌های مدنی زیادی بین یهودیان اسکندریه و جامعه هلنیستی اسکندریه وجود داشت؛ حداقل یکی از اهداف این هیئت، رویارویی با امپراتور در مورد این مشکلات بود. گزارش شده است که فیلون جامعه خود را در امتناع از به رسمیت شناختن امپراتور به عنوان یک خدا، برپایی مجسمه‌ها به افتخار او، یا ساختن مکان‌های مذهبی مانند معابد یا محراب‌ها برای او، رهبری کرده است.

ما اطلاعات بسیار بیشتری درباره زندگی فلسفی فیلون داریم. پژوهشگر برجسته، هـ.ا. ولفسون، استدلال کرده است که فیلون مهم‌ترین فیلسوف غربی پس از افلاطون و ارسطو است. فیلون، یک متفکر یهودی هلنیستی، اولین فیلسوفی بود که تلاش کرد ترکیبی از تفکر یونانی با تورات را ایجاد کند و خود را به عنوان «آشتی‌دهنده بزرگ» می‌دید که می‌توانست سنت‌های یهودیت و فلسفه یونان را به هم پیوند دهد. در این تلاش، فیلون پیشگام چیزی شد که ولفسون آن را نظریه «باور دوگانه» نامیده است، که بر اساس آن هم وحی و هم عقل، حقیقت را به دست می‌دهند. با این وجود، فیلون استدلال کرد که اگرچه هر دو منبع حقیقت هستند، فلسفه تنها «کنیز» یهودیت است. این بدان معناست که فلسفه در نهایت تابع وحی است. فیلون برای دو مخاطب متمایز می‌نوشت. در رساله‌هایی که خطاب به پاگان‌ها (یونانیان؛ غیریهودیان) بود، او خوانندگان را با آنچه حقایق جهانی یهودی می‌دانست، آشنا می‌کرد، در حالی که در رساله‌هایی که خطاب به یهودیان بود، استدلال می‌کرد که حقایق یونانی شبیه به آن‌هایی است که در منابع یهودی یافت می‌شود. در واقع، فیلون در هر دو سوی شکاف ایدئولوژیک و الهیاتی کار می‌کرد.

ارائه فیلون از آفرینش، نمونه‌ای کامل از این تلاش برای خطاب قرار دادن هر دو مخاطب را فراهم می‌کند. فیلون طیف گسترده‌ای از مسائل را در تحلیل خود از آفرینش پوشش داد و از آثار کتاب مقدس، افلاطون و ارسطو، از جمله دیگران، بهره برد. این بحث درباره آفرینش در چندین اثر رخ می‌دهد، اما به طور قابل توجهی در رساله او درباره آفرینش کیهان به روایت موسی آمده است. در این اثر، او تلاش کرد تا نشان دهد که هم

پیدایش و هم کیهان‌شناسی افلاطون ویژگی‌های فلسفی مشابهی دارند. فیلون، موسی را به عنوان نویسنده‌ای به تصویر کشید که نه تنها به «اوج فلسفه» رسیده بود، بلکه «در بسیاری از آموزه‌های اساسی طبیعت از طریق وحی‌ها» آموزش دیده بود.[10] چنین توصیفی از موسی بدون شک برای خوانندگان هلنیستی او جذاب بود. فیلون با پرداختن به مسئله چرا و چه زمانی خدا کیهان را آفرید، این دیدگاه را که کیهان «ایجاد نشده و ابدی» است (تزی که به ارسطو نسبت داده می‌شود) رد کرد، بر این اساس که این امر نه تنها به خدا بیکاری را نسبت می‌دهد، بلکه آموزه مشیت را نیز از بین می‌برد. به عبارت دیگر، ارائه جهان به عنوان غیرمخلوق، خدا را بدون هیچ کاری رها می‌کند. این استدلال‌ها بدون شک مورد استقبال خوانندگان یهودی او قرار می‌گرفت.

فیلون استدلال کرد که کیهان، به روایت موسی، ایجاد شده است، در تقابل با خود خدا که تغییرناپذیر و ایجاد نشده است. بر اساس خوانش فیلون از پیدایش، موسی مشخص کرد که خدا کیهان را در شش روز آفرید تا نظم ایجاد کند. اما خدا نیازی به مدت زمان نداشت، زیرا خدا «مطمئناً همه چیز را در یک زمان انجام داد.»[11] بنابراین فیلون به آفرینش آنی کل جهان، به جای آفرینش در طول شش روز مشخص شده در پیدایش، پایبند بود. خود زمان در این لحظه آنی آفریده شد. اما منظور فیلون از اینکه زمان با کیهان منظم آغاز شد، چیست؟

فیلون با تلاش برای تطبیق دیدگاه خود با کتاب مقدس، معتقد بود که موسی اصطلاح «آغاز» را به معنای زمانی به کار نبرده، بلکه به معنای عددی به کار برده است. فیلون با تفسیر پیدایش ۱، آیه «در آغاز خدا آفرید ...» را به آغازی بر اساس عدد، و نه آغازی زمانی، ارجاع داد. زمان را نمی‌توان از خود کیهان جدا کرد؛ باید آن را «به صورت عددی»، به معنای نظم، درک کرد، زیرا رابطه نزدیکی بین عدد و نظم وجود دارد.[12] اینکه زمان قبل از آفرینش جهان وجود نداشت، در تعدادی از عبارات مشهود است. فیلون بنابراین از مفهوم زمان ارسطو به عنوان مرتبط با حرکت پیروی کرد. فیلون پیشنهاد کرد که هدف اجرام آسمانی این بود که هم معیار زمانی و هم معیار کمی را برای ما فراهم کنند: تا «زمان‌های مناسب برای فصول سال؛ و ... برای روزها و ماه‌ها و سال‌ها را بدهند، که در واقع به عنوان معیار زمان به وجود آمده‌اند و همچنین ماهیت عدد را ایجاد کرده‌اند.»[13] در این مورد اخیر، فیلون ادعا کرد که زمان، عدد را آشکار می‌کند: «از یک روز، عدد یک مشتق می‌شود، از دو روز، دو ... و از زمان بی‌نهایت، عددی که بی‌نهایت است.»[14]

در نهایت، باید به رساله *Aeternitate Mundi* (ابدیت جهان) اشاره کرد که در آن فیلون ملاحظات فلسفی یونانی را برای اثبات ابدیت کیهان بر اساس ابدیت زمان ارائه داد. او استدلال کرد که اگر زمان غیرمخلوق باشد، پس جهان نیز باید غیرمخلوق باشد. از آنجا که زمان «حرکت جهان را اندازه‌گیری می‌کند ... جهان هم‌زمان با زمان است.» اما خود زمان آغاز و پایانی ندارد؛ خود کلمات «بود» و «همیشه» به زمان اشاره دارند، و بنابراین абсурд است که پیشنهاد کنیم زمانی وجود داشته که در آن زمان وجود نداشته است. فیلون استدلال را با بیان اینکه «لازم است که هم [زمان و کیهان] از ازل وجود داشته باشند بدون اینکه آغازی داشته باشند که در آن به وجود آمده باشند» به پایان رساند.[15] بار دیگر، این رساله به راحتی توسط مخاطبان هلنیستی که با استدلال‌های ارسطو به نفع ابدیت جهان آشنا بودند، پذیرفته می‌شد. ما در فصل ۵ به این استدلال‌ها و مسئله آفرینش بازمی‌گردیم.

نتیجه‌گیری

در این فصل، ما متون تکوینی و مکاتب فلسفی را که تأثیر عظیمی بر فیلسوفان یهودی بعدی داشتند، خلاصه کردیم. هم فیلسوفان یونانی و هم متون معیار یهودی، مسائلی و موادی را برای متفکران ما فراهم کردند که به آموزه یهودی مربوط می‌شد. و با این حال، این متون دو شیوه متفاوت تفکر درباره این مسائل را نمایندگی می‌کردند، یکی مبتنی بر تأمل عقلانی و دیگری بر وحی و ایمان. فیلون یکی از اولین فیلسوفانی بود که تلاش کرد ترکیبی از «آتن و اورشلیم»، به عبارت دیگر عقل و ایمان، را ایجاد کند. آثار او بعداً توسط پژوهشگران برجسته مسیحی پذیرفته شد، که برخی از آنها اصرار داشتند که فیلون، در واقع، مسیحی بوده است. فیلون علاوه بر تفسیر خود از کتاب مقدس، از آن یک نظریه عدد، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاق استخراج کرد. فیلون علاوه بر عددشناسی و کیهان‌شناسی‌اش، یک انسان‌شناسی و از آن، یک اخلاق را تعیین کرد. با وجود تلاش‌های او برای آشتی دادن فلسفه یونان با متون و آموزه‌های یهودی، فیلون تأثیر کمی بر فیلسوفان یهودی بعدی داشت. و با این حال، همانطور که در فصل‌های بعدی خواهیم دید، تلاش‌های او برای آشتی دادن فلسفه یونان با متون یهودی بعداً تقویت شد و گاهی دوباره ابداع شد.

یادداشت‌ها:

۱.برای تاریخچه جامع‌تر فلسفه یهودی قرون وسطی، به گوتمن ۱۹٦٤؛ سیرات ۱۹۹۰؛ نادلر و روداوسکی ۲۰۰۹؛ روداوسکی ۲۰۱۸ مراجعه کنید. مطالعات نویسندگان فردی در صفحات بعدی ذکر خواهد شد.

۲.هراکلیتوس، قطعه ۱۰.۷۷(۳۰) در مک‌کیراهان ۲۰۱۰، ۱۲٤.

۳.یوسپه ۲۰۰۹، ۷۹.

٤.جامعه ۱:۳.

٥.جامعه ۱۱:۹.

٦.جامعه ۱۲:۹.

۷.جامعه ۲:۳.

۸.برای مقدمه‌ای بر ادبیات عرفانی، به شولم ۱۹۹٥ مراجعه کنید.

۹.برای بحث گسترده درباره تاریخ تلمود و کل سنت تفسیری، به نوسنر ۱۹۹۱؛ استاینسالتز ۱۹۷٦ مراجعه کنید.

۱۰.فیلون ۲۰۰۱، ٤۹.

۱۱.فیلون ۲۰۰۱، ٤۹.

۱۲.فیلون ۲۰۰۱، ۱٥٦.

۱۳.فیلون ۲۰۰۱، ٦۰.

۱٤.فیلون ۲۰۰۱، ٦۱.

۱٥.فیلون ۱۹٦۰، ٥۲–۲۲۱:٥٥.

برای مطالعه بیشتر

Draper, J.W. (1874). *History of the Conflict between Religion and Science*. New York: D. Appleton and Company.

Funkenstein, A. (1986). *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nadler, S. and Rudavsky, T.M. (ed.) (2009). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neusner, J. (1991) [1972]. *There We Sat Down: Talmudic Judaism in the Making*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Ravitzky, A. (1996a). *History and Faith: Studies in Jewish Philosophy*. Amsterdam: J.C. Gieben.

Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

فصل ۲

در جستجوی اتحاد با خدا
جستار نوافلاطونی

مقدمه: توصیف نوافلاطونی‌گری

همانطور که در فصل ۱ اشاره شد، نوافلاطونی‌گری به شدت تحت تأثیر نوشته‌های افلاطون، ارسطو، فلوطین و پروکلوس بود و زمینه فلسفی اندیشه بسیاری از یهودیان فرهیخته قرن‌های یازدهم و دوازدهم را فراهم کرد. این مکتب که توسط فیلسوف یونانی اولیه، فلوطین (۲۰۴-۲۷۰ م) تأسیس شد، از قرن سوم تا ششم میلادی به مکتب فلسفی غالب تبدیل شد. نوافلاطونی‌گری با ارائه یک نظام کیهانی و هستی‌شناختی منحصربه‌فرد، چندین آموزه مهم را در خود جای داده بود. نخست، نوافلاطونی‌ها به عنوان واقعیت اولیه، موجودی (احد/خیر) را مطرح کردند که فراتر از جهانِ شدن (becoming) است. علاوه بر این، آنها استدلال کردند که همه موجودات به جز احد/خیر، در نهایت با این واقعیت اولیه یکسان هستند. و در نهایت، نوافلاطونی‌ها دو خط علیت را برقرار کردند – فیضان نزولی معلول‌ها از احد به سوی جهانِ شدن، و مجموعه‌ای از روابط علی صعودی که به احد بازمی‌گردند. این «بازگشت» موجودات ناقص به احد، به اتحاد و همسانی کامل با احد منجر می‌شود.

به طور خلاصه، نوافلاطونی‌ها یک هستی‌شناسی یگانه‌انگارانه (مونیسم) را پذیرفتند که نظریه فیضان علّی را در خود داشت. با مطرح کردن وجود «احد» به عنوان واقعیت بنیادینی که فراتر از همه چیزهای موجود است، نوافلاطونی‌ها ادعا کردند که جهان فیزیکی آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم و تجربه می‌کنیم، از «احد» به شیوه‌ای مشابه فیضان پرتوهای خورشید، فیضان یافته است. «احد» در هستی‌شناسی فلوطین «فراتر از وجود» است: هیچ چیزی کم ندارد، غیرشخصی است، و با این حال منبع همه چیز است. مهم است که توجه داشته باشیم که فرآیند فیضان از اراده ناشی نمی‌شود، بلکه بازتاب یک سرریز ضروری و غیرشخصی از «احد» است. همان‌طور که خورشید «اراده» نمی‌کند که پرتوهایش را به زمین بفرستد، «احد» نیز انتخاب یا اراده نمی‌کند که یک زنجیره علّی را فیضان دهد.

در رأس کیهان‌شناسی نوافلاطونی «احد» قرار دارد که همه چیزهای دیگر در مراحل متوالی از آن فیضان می‌یابند: عقل کلی، نفس کلی، طبیعت و جهان مادی. یگانه‌انگاری رادیکال فلوطین بنابراین سه مرحله یا اقنوم (hypostases) را مطرح کرد که مراحل پایین‌تر از آن‌ها فیضان می‌یافتند؛ عقل کلی مستقیماً از «احد» فیضان می‌یافت، در حالی که نفس کلی به عنوان پلی بین عقل و نظم طبیعی، هم فوق‌قمری (سیارات) و هم تحت‌قمری (نظم طبیعی)، عمل می‌کرد. نفس انسانی از نفس کلی به وجود می‌آید.

در پس‌زمینه این زنجیره سلسله‌مراتبی وجود، نوافلاطونی‌ها موتیف مهم «اتحاد» یا «بازگشت» را معرفی کردند، یعنی اینکه ارواح انسانی می‌توانند از طریق یک سفر صعودی به سوی «خانه»، به کمال یا رستگاری با «احد» دست یابند. فلوطین و اکثریت نوافلاطونی‌ها با افلاطون موافق بودند که روح انسان در بدن انسان به بردگی گرفته شده یا به دام افتاده است. هر چه روح خود را بیشتر پاک کند و از امیال جسمانی جدا سازد،

آسان‌تر می‌تواند در نهایت با «احد» دوباره متحد شود. فلوطین حتی امکان شبه‌عرفانی اتحاد روح با «احد» در حالی که هنوز زنده است را تصور می‌کرد (گفته می‌شود فلوطین خود در حالی که زنده بود به چنین اتحادی دست یافت). هدف نهایی وجود انسان در رها کردن روح از محدودیت‌های یک وجود فیزیکی، مادی و پست، و در نهایت اتحاد با عقل کلی، یا حتی با «احد» نهفته است.

جای تعجب نیست که نوافلاطونی‌گری در دوره قرون وسطی مخاطبانی پذیرا یافت: به وضوح «احد» با خدای ابراهیمی قابل شناسایی بود و روایت بازگشت روح به الوهیت، بسیار گیرا بود. در دوره اسلامی، نوافلاطونی‌گری با عناصری که از سنت‌های دینی اسلامی و ایده‌های ارسطویی نشأت می‌گرفت، تکمیل شد. متفکران جدی یهودی نیز دریافتند که مفاهیم معرفت‌شناختی و متافیزیکی نوافلاطونی با تلاش‌های خودشان برای توصیف ماهیت خدا و رابطه خدا با انسان‌ها کاملاً سازگار است. خود این ایده که «احد» فراتر از وجود بود و هدف کمال انسان را نمایندگی می‌کرد، با مفاهیم توحیدی از الوهیت مطابقت داشت. اگرچه همه متفکران یهودی نسخه دقیقی از نوافلاطونی‌گری را نپذیرفتند، اما این مکتب تأثیر بسیار زیادی بر شکل‌گیری اندیشه یهودی در دوره‌های هلنیستی متأخر، رومی و قرون وسطی داشت.

انتقال اندیشه یونان متأخر از طریق نوشته‌های فیلسوفان اسلامی و در نهایت به فیلسوفان یهودی، خود داستانی جالب و پیچیده است. نوشته‌های فلوطین به طرق مختلف، به ویژه از طریق خلاصه‌ها و از طریق (doxographies)، که مجموعه‌ای از گفته‌های فلوطین بود که در میان جوامع دینی دست به دست می‌شد، منتقل شد.

آثار و اندیشه ارسطو نیز فرآیند انتقالی را طی کرد. فلسفه یونان پس از بسته شدن آکادمی در آتن در سال ۵۲۹ م رو به زوال گذاشت. اما در این دوره، مسیحیان سوری شروع به ترجمه آثار یونانی به سریانی و سپس به عربی کردند. این ترجمه‌های عربی حتی بیشتر توسط خلیفه عباسی، مأمون، در بغداد حمایت شد که «بیت‌الحکمه» را در سال ۸۳۰ م به عنوان مرکزی برای یادگیری و تحقیقات علمی تأسیس کرد. حمایت مأمون بنابراین امکان گسترش سریع فلسفه را در جهان اسلام و در نهایت در جهان یهود فراهم کرد.

تا قرن دوازدهم، بیشتر مجموعه آثار ارسطویی به عربی ترجمه شده بود. تا قرن سیزدهم، زمانی که ترجمه‌های عبری این آثار در دسترس قرار گرفت، بسیاری از ترجمه‌ها در واقع تأثیر، اگر نه نظریه‌های واقعی، فیلسوفان اسلامی برجسته‌ای مانند فارابی، ابن سینا (Avicenna) و ابن رشد (Averroes) را در خود گنجانده بودند. و بنابراین، تا قرن سیزدهم، فیلسوفان یهودی آثار ارسطو، فلوطین و دیگران را در ترجمه‌های عربی و عبری می‌خواندند که فلسفه زیربنایی مترجمان را منعکس می‌کرد. اکنون به چندین فیلسوف یهودی می‌پردازیم که به شدت تحت تأثیر نوافلاطونی‌گری یونان بودند - اسحاق اسرائیلی، سلیمان بن گبیرول، یهودا حلوی و بحیا بن پاقودا.

ریشه‌های نوافلاطونی یهودی: اسحاق اسرائیلی و سلیمان بن گبیرول

اسحاق اسرائیلی (حدود ۸۵۵-۹۵۵ م) در مصر متولد شد و به عنوان پدر نوافلاطونی‌گری یهودی شناخته می‌شود. او اولین نویسنده پس از فیلون بود که تلاش کرد اندیشه یونانی را با باور یهودی ادغام کند. او برای تحصیل پزشکی به تونس نقل مکان کرد، به عنوان پزشک دربار منصوب شد و به عنوان یکی از پزشکان بزرگ قرون وسطی شناخته شد. آثار او به طور گسترده‌ای منتشر و به عربی، لاتین و عبری ترجمه شد. از آثار

باقی‌مانده او، کتاب تعاریف و کتاب جواهر منابع اصلی ایده‌های نوافلاطونی اسرائیلی هستند. کیهان‌شناسی او جهانی نوافلاطونی را منعکس می‌کرد که در آن ماده اولی و صورت اولی از خدا نشأت می‌گیرند و به عقل منجر می‌شوند؛ از عقل، جهان ارواح، کرات آسمانی و در نهایت جهان تحت‌قمری با چهار عنصر و ترکیباتشان فیضان می‌یابند. کیهان‌شناسی اسرائیلی بنابراین به شیوه‌های جالبی آموزه آفرینش از عدم (*ex nihilo*) را در کنار یک طرح فیضانی ترکیب می‌کرد. ما این ترکیب را در آثار نوافلاطونی بعدی نیز تکرار خواهیم دید، زیرا فیلسوفان برای ترکیب دیدگاه کتاب مقدسی از آفرینش با یک مدل فیضانی تلاش می‌کردند.

سلیمان بن گبیرول (حدود ۱۰۲۱–حدود ۱۰۵۷/۸) که در اوج حاکمیت اعراب در جنوب اسپانیا زندگی می‌کرد، محصول تعامل غنی یهودی-عربی بود که بر زندگی فکری اسپانیا در قرن یازدهم تسلط داشت. بسیاری از آثار او به زبان عربی نوشته شده و بسیاری از ایده‌ها و سبک‌های شعری او منعکس‌کننده مؤلفه‌های فکری و سبکی عربی است. از زندگی ابن گبیرول اطلاعات بسیار کمی در دست داریم. او احتمالاً در سال ۱۰۲۱/۲ در مالاگا، اسپانیا متولد شد و بیشتر عمر خود را در ساراگوسا گذراند. از اشعار او می‌توان استنباط کرد که در سنین جوانی یتیم شده و برای حمایت به حمایت دیگران متکی بوده است. در سن شانزده سالگی، گبیرول تحت حمایت یک شخصیت برجسته یهودی در دربار پادشاه ساراگوسا قرار گرفت. گبیرول به خاطر خلق و خوی متکبر و گاهی تندش شناخته می‌شد و پس از مرگ حامی‌اش، به زودی از ساراگوسا به گرانادا و در نهایت به والنسیا رانده شد. دقیقاً مشخص نیست که ابن گبیرول چه زمانی درگذشت: با این حال، احتمالاً او در سال ۱۰۵۷/۸ در والنسیا در سن ۳۵-۳۸ سالگی درگذشت.

اگرچه خود ابن گبیرول به نوشتن بیش از بیست کتاب مباهات می‌کرد، اما تنها دو اثر از او باقی مانده است: چشمه حیات (מק-ור חיים) و اصلاح اخلاق نفس (תיקון מידות הנפש). سهم عمده گبیرول در ادبیات اخلاقی، اثر او اصلاح اخلاق نفس است. این اثر در سال ۱۰۴۵ در ساراگوسا نوشته شد و به زبان اصلی عربی و همچنین در ترجمه عبری توسط یهودا بن تبون به تاریخ ۱۱۶۷ در دسترس است. در این اثر، ابن گبیرول یک تشابه کامل بین عالم صغیر (میکروکاسم) که توسط انسان نمایندگی می‌شود و عالم کبیر (ماکروکاسم) که جهان است، ترسیم کرد.

تضاد بین عالم صغیر و عالم کبیر کامل‌ترین بیان خود را در جامع‌ترین اثر فلسفی ابن گبیرول، چشمه حیات (מק-ור חיים) یافت. این متن تاریخچه‌ای جالب و پرفراز و نشیب داشته است. اثر اصلی به زبان عربی نوشته شده و در یک ترجمه لاتین از قرن دوازدهم باقی مانده است. خلاصه‌های عبری در قرن سیزدهم توسط فیلسوف شم طوف بن یوسف بن فالاکرا گردآوری شد و سپس با نام نویسنده «آویسبرول» یا «آویسبرون» به لاتین ترجمه شد. اگرچه نویسندگان عبری قرون وسطی با فلسفه گبیرول آشنا بودند، اما اسکولاستیک‌های لاتین که نسخه لاتین *Fons Vitae* (چشمه حیات) را، همانطور که در قرن سیزدهم شناخته شده بود، می‌خواندند، این اثر را به نویسنده یهودی اسپانیایی آن مرتبط نمی‌کردند. در سال ۱۸۵۷، یک پژوهشگر فرانسوی به نام س. مونک خلاصه‌های عبری را دوباره ویرایش و ترجمه کرد. در حین مقایسه نسخه‌های مختلف بود که مونک متوجه شد که نام‌های «آویسبرون»، «آونسبرول» و «آویسبرول» همگی به شاعر بزرگ یهودی، سلیمان بن گبیرول، اشاره دارند. مونک بدین ترتیب ابن گبیرول را به مخاطبان قرن نوزدهم دوباره معرفی کرد.[1]

بسیاری از پژوهشگران به فقدان محتوای ظاهراً یهودی در چشمه حیات اشاره کرده‌اند: این اثر تقریباً هیچ ارجاعی به متون، ایده‌ها یا منابع دیگر یهودی ندارد. همانطور که در بالا ذکر شد، تأثیرات اصلی گبیرول به نظر

می‌رسد در چندین متن نوافلاطونی قرار داشته باشد که نمایانگر یک تنوع از کیهان‌شناسی فلوطینی استاندارد بود. شکل چشمه حیات، که گفتگویی بین یک معلم و شاگردش است، سبکی محبوب در ادبیات فلسفی عربی آن دوره را منعکس می‌کرد. این اثر شامل پنج کتاب با طول‌های نابرابر است که کتاب سوم جامع‌ترین آن‌هاست (بیش از ۳۰۰ صفحه در نسخه لاتین). خلاصه‌ای کوتاه از این اثر توسط خود ابن گبیرول در مقدمه‌اش ارائه شده است:

«از آنجا که ما قصد داریم ماده کلی و صورت کلی را مطالعه کنیم، باید توضیح دهیم که هر آنچه از ماده و صورت تشکیل شده است، شامل دو عنصر است: جوهر جسمانی مرکب و جوهر روحانی بسیط. اولی به دو بخش تقسیم می‌شود: ماده جسمانی که زیربنای صورت کیفیات است؛ و ماده روحانی که زیربنای صورت جسمانی است... و بنابراین در رساله اول به ماده کلی و صورت کلی خواهیم پرداخت؛ در رساله دوم به ماده روحانی. این امر مستلزم رساله‌های بعدی نیز خواهد بود. در رساله سوم به واقعیت جواهر بسیط خواهیم پرداخت؛ در رساله چهارم، به جستجوی دانش ماده و صورت جواهر بسیط؛ و در رساله پنجم به ماده کلی و صورت کلی در خود و برای خود.»[2]

این قطعه یکی از خلاقانه‌ترین و تأثیرگذارترین سهم‌های ابن گبیرول را معرفی می‌کند، یعنی مفهوم هیلومورفیسم (hylomorphism) او از ماده. هیلومورفیسم دیدگاهی است که ماده و صورت به طور متقابل به یکدیگر وابسته‌اند: ماده نمی‌تواند بدون صورت وجود داشته باشد، و صورت نیز نمی‌تواند بدون ماده وجود داشته باشد. در مورد انسان‌ها، این بدان معناست که روح نمی‌تواند (یا به وجود خود ادامه دهد) بدون بدن وجود داشته باشد، و بدن نیز نمی‌تواند بدون روح وجود داشته باشد. هیلومورفیسم گبیرول ریشه در این باور داشت که تمام جواهر در جهان، چه روحانی و چه جسمانی، از ماده و صورت تشکیل شده‌اند. برخلاف ارسطو که وجود جوهر روحانی کاملاً عاری از ماده را تصور می‌کرد، ابن گبیرول استدلال کرد که جوهر روحانی نمی‌تواند کاملاً غیرجسمانی باشد: او وجود ماده روحانی را مطرح کرد که زیربنای جواهر غیرجسمانی است. انواع ماده در یک سلسله مراتب مرتب شده‌اند که با معیار بساطت مطابقت دارد: ماده روحانی کلی، ماده جسمانی کلی، ماده آسمانی کلی، ماده طبیعی کلی و ماده طبیعی خاص. هر سطح از ماده «خشن‌تر» و دورتر از منبع (خدا) نسبت به پیشین خود است. آنچه از این هستی‌شناسی نتیجه می‌شود این است که حتی عقول، ارواح و فرشتگان نیز از ماده و صورت تشکیل شده‌اند.[3]

ابن گبیرول علاوه بر اثر بزرگش چشمه حیات، یک شعر مذهبی مفصل به نام تاج ملکوت (כתר מלכות) نوشت که در بسیاری از ابیات، هستی‌شناسی برجسته شده در چشمه حیات را تکرار می‌کند. در کانتوی ۲۴ تاج ملکوت، ابن گبیرول اتحاد نفس عقلانی را با آنچه او جلال الهی می‌نامد، توصیف می‌کند و بدین ترتیب اشاره می‌کند که کره غیرجسمانی عقل، قلمرو کره خداست. ابن گبیرول سپس در کانتوی ۲۶ به عرش الهی (כסא הכבוד) می‌پردازد که در بیرونی‌ترین حدود جهان برین قرار دارد. کانتوی ۲۹ به ما می‌گوید که روح از درخشش کاوود الهی (כבוד) مشتق شده است. در چشمه حیات نیز، ابن گبیرول عرش الهی را به عنوان قلمرو «راز و بنیاد» (הסוד והיסוד) توصیف کرد.

همانند متون استاندارد نوافلاطونی، هدف نهایی وجود انسان، بازگشت روح به منبع خود است. گبیرول تصویر استاندارد نوافلاطونی را با این ادعا که وقتی روح خود را به اراده الهی متصل می‌کند، به جهان عقل کلی بازمی‌گردد و بدین ترتیب به چشمه حیات می‌رسد، اصلاح کرد. «عقل شما باید به وضوح ماده را از صورت، صورت را از اراده، و اراده را از حرکت متمایز کند. زیرا اگر این کار را انجام دهید، روح شما پاک خواهد شد و

عقل شما روشن خواهد شد و به جهان عقل نفوذ خواهد کرد.»[4] برای رسیدن به این سطح از کمال، انسان‌ها باید خود را از چیزهای محسوس دور کنند و به سوی خدا روی آورند. تنها با روی گرداندن از وجود مادی به سوی اراده، کمال روحانی به دست می‌آید.

اما آیا انسان‌ها می‌توانند به دانش عرش الهی دست یابند؟ تاج ملکوت نشان می‌دهد که عقل انسان در تئوری می‌تواند به عرش نفوذ کند. این خوانش در چشمه حیات ۵.۳۵ تقویت می‌شود، جایی که ابن گبیرول صورت و ماده را به عنوان «دو دروازه بسته» توصیف می‌کند که عقل برای ورود به آنها با دشواری روبرو است. ابن گبیرول به فرد استثنایی اجازه می‌دهد که از طریق فلسفه به دانش هر دو ماده کلی و صورت کلی دست یابد. اما خدا یا جوهر اولی را نمی‌توان شناخت: عرش الهی مرز بین آنچه قابل شناخت است و آنچه فراتر از دانش بشری قرار دارد را مشخص می‌کند.

ابن گبیرول نیز مانند اسحاق اسرائیلی، ماده کلی و صورت کلی را به عنوان پیشین بر عقل کلی مطرح کرد؛ بنابراین همه موجودات با هر دو ماده و صورت مشخص می‌شوند. اما در تضاد شدید با نوافلاطونی‌گری کلاسیک، او اراده الهی را نیز در رأس سلسله مراتب قرار داد. هیلومورفیسم ابن گبیرول بنابراین یک هستی‌شناسی را فراهم کرد که در آن همه موجودات (حتی خدا؟) یک مؤلفه مادی داشتند؛ تا حدی به همین دلیل، شاهکار فلسفی او در میان متفکران بعدی با استقبال متفاوتی روبرو شد. خود این ایده که خدا از هر دو ماده و صورت تشکیل شده است، تصویر استاندارد نوافلاطونی از خدا/احد به عنوان فراتر از مادیت را تهدید می‌کرد. متأسفانه، چشمه حیات در طول زندگی ابن گبیرول به عبری ترجمه نشد و متن اصلی عربی به زودی از بین رفت. احتمالاً به این دلیل که او به مسائلی که در قلب جهان یهودی قرن سیزدهم قرار داشت، مانند ایمان و عقل، نپرداخت، فیلسوفان یهودی غرق در ارسطوگرایی علاقه چندانی به کار او نداشتند. در مقابل، کار ابن گبیرول بر چندین نسل از فیلسوفان مسیحی تأثیر گذاشت که مجذوب جنبه‌های هیلومورفیسم او شدند و آن را اقتباس کردند. تعدادی از کابالیست‌های مهم یهودی و مسیحی قرن شانزدهم تحت تأثیر مفاهیم باطنی‌تر کیهان‌شناسی ابن گبیرول قرار گرفتند.

دو متفکر التقاطی: بحیا بن پاقودا و یهودا حلوی

اکنون به دو متفکر التقاطی می‌پردازیم که ایده‌هایی را از منابع مختلف، از جمله تصوف اسلامی (یک جنبش عرفانی در اسلام)، کلام، نوافلاطونی‌گری و همچنین منابع کلاسیک یهودی، اقتباس کردند. بحیا بن پاقودا (حدود ۱۰۵۰–حدود ۱۱۵۶) فیلسوف و ربی یهودی قرن یازدهم بود که در ساراگوسا، اسپانیا زندگی می‌کرد. متون او دانش علوم و فلسفه عربی، یونانی و رومی و همچنین درک روشنی از متون سنتی یهودی را به نمایش می‌گذارد. بحیا بیشتر به خاطر نظام اخلاق یهودی‌اش شناخته می‌شود که در سال ۱۰۴۰ به زبان عربی ظاهر شد و بعداً توسط یهودا بن تبون به عبری ترجمه شد. اثر بزرگ او، کتاب راهنمای وظایف قلب (سفر תורת חובות הלבבות)، یکی از اولین تلاش‌ها برای ارائه قوانین و وظایف اخلاقی که توسط یهودیت ترویج می‌شود، در یک سیستم فلسفی منسجم است. ما این اثر را که مطالبی را از ارسطوگرایان قرون وسطی، نوافلاطونی‌گری، متکلمان کلام و اندیشه سنتی یهودی گرد هم می‌آورد، در فصل ۶ بررسی می‌کنیم.

یهودا حلوی (قبل از ۱۰۷۵–۱۱۴۱) در تودلا، اسپانیا متولد شد و در تعدادی از شهرها از جمله کوردوبا، لوسنا، گرانادا، تولدوی مسیحی و در نهایت در سرزمین اسرائیل زندگی کرد. او به همراه ابن گبیرول یکی از مهم‌ترین شاعران عبری قرون وسطی محسوب می‌شود. حلوی در حالی که در گرانادا بود، نزدیک به ۸۰۰ شعر،

از جمله مدایح، نامه‌های شاعرانه، اشعار سکولار شراب و اشعار عاشقانه سرود. حلوی مجبور شد گرانادا را اندکی پس از سال ۱۰۹۰ به دلیل ورود مرابطون از آفریقا که اسپانیای مسلمان را فتح کرده بودند، ترک کند. سرانجام، حلوی با اشتیاق شدیدی برای دیدن سرزمین اسرائیل، زیرا از نظر (فلسفی) او «دروازه بهشت» و تنها مکانی بود که نبوت در آن رخ می‌داد، غرق شد. او بنابراین در سنین پیری سفری طولانی و پرمشقت (از طریق اسکندریه و قاهره) را به سرزمین اسرائیل آغاز کرد. گفته می‌شود که حلوی اندکی پس از رسیدن به سرزمین مقدس درگذشت.

از نظر فلسفی، علایق حلوی در دفاع از حقیقت یهودیت و آنچه او برتری ذاتی قوم یهود می‌دانست، نهفته بود. اگرچه او اغلب در میان متفکران نوافلاطونی قرار می‌گیرد، اما حلوی متفکری التقاطی و جالب است که نه تنها تحت تأثیر نوافلاطونی‌گری، بلکه تحت تأثیر اندیشه کلام و ارسطوگرایی نیز بود. اثر فلسفی بزرگ او، کوزری (کتاب الرد و الدلیل فی الدین الذلیل)، که در اصل به زبان عربی نوشته شده است، به شکل بازسازی تخیلی یک رویداد تاریخی واقعی ارائه شده که بین سال‌های ۷۸۶ و ۸۰۹ م، در دوران سلطنت شاه بولان خزرها (یک قوم ترک) رخ داده است. بر اساس گزارش‌های تاریخی، پادشاه خزرها در جستجوی اصیل‌ترین دین توحیدی بود و علمای مسلمان، مسیحی و یهودی را به همراه یک فیلسوف گرد هم آورد. پس از پرسش از هر نماینده درباره باورهایشان، پادشاه آنچنان تحت تأثیر توصیف ربی قرار گرفت که کل قبیله خود را به یهودیت درآورد. حلوی از این رویداد تاریخی به عنوان مبنای کار خود استفاده کرد و گفتگوهای فرضی بین پادشاه، فیلسوف و ربی را که به عنوان حاوِر یا دوست توصیف می‌شد، بازسازی کرد. ربی/حاور به وضوح نماینده دیدگاه‌های خود حلوی در بسیاری (اما نه همه) موضوعات مورد بحث است.

حلوی نیز مانند سلف خود، بحیا، از منابع بسیاری، از جمله متکلمان کلام، نوافلاطونی‌گری، ارسطوگرایی و همچنین فیلسوف اسلامی، الغزالی، بهره برد. حلوی در چارچوب ارائه دیدگاه‌های دیگر گفتگوکنندگان، نقد گزنده‌ای بر مکاتب مختلف فلسفی آن دوره ارائه داد. پادشاه خزر نه توسط نمایندگان مسیحی یا مسلمان متقاعد شد و نه تحت تأثیر دیدگاه‌های فیلسوف قرار گرفت.

کوزری بازتاب‌دهنده دودلی حلوی درباره جایگاه فلسفه به عنوان یک رشته است. حلوی از انتقادات پادشاه برای رد هر دو دیدگاه نوافلاطونی و ارسطویی استفاده کرد، هرچند، مانند ارسطو، معتقد بود که حقیقت (آموزه یهودی) می‌تواند و باید با ابزارهای عقلانی دفاع شود. و در حالی که یک جریان عمیق نوافلاطونی در این اثر وجود دارد، زمینه‌های بسیاری وجود دارد که در آن حلوی هستی‌شناسی فیضانی نوافلاطونی را مورد انتقاد قرار داد و استدلال کرد که این بی‌معنی است: «این اصول اولیه هم برای عقل غیرقابل قبول هستند و هم در برابر منطق گزاف هستند. هیچ دو فیلسوفی در این مورد توافق ندارند، مگر اینکه شاگردان یک معلم باشند.»[5] حلوی فیلسوفان ارسطویی را به این دلیل که نتوانستند ادعاهای فلسفی خود را به طور قطعی اثبات کنند، مورد انتقاد قرار داد و ادعا کرد که «فلسفه آنها بر اساس فرضیات مرسومی بود که بدون توجیه علمی پذیرفته بودند و بنابراین یک 'سیستم بسته' است.»[6] از دیدگاه حلوی، ارسطوگرایی به عنوان یک روش علمی واقعی واجد شرایط نیست، زیرا همانطور که ربی/حاور به پادشاه اشاره کرد، هیچ دو فیلسوفی هرگز توافق نمی‌کنند: «آنها پر از تردید هستند و هیچ اتفاق نظری بین یک فیلسوف و دیگری وجود ندارد.»[7]

تنش بین ایمان و عقل از دیدگاه حلوی حل شد: او قاطعانه معتقد بود که حقیقت علمی جهانی (نه علم مستعد خطای ارسطوگرایی) هرگز با وحی در تضاد نیست، و در واقع نمی‌تواند در تضاد باشد. در واقع، حلوی با پیروی از یک خط استدلال که قبلاً در فیلون دیده بودیم (به فصل ۱ مراجعه کنید)، پیشنهاد کرد که حقیقت

علمی در نهایت از منابع یهودی نشأت می‌گیرد. در تصویری که ربی/حاور ارائه می‌دهد، فلسفه زمانی بومی فرهنگ یهودی-سامی بود که از آن به یونانیان منتقل شد. علم و فلسفه یونان، به گفته ربی، «متعلق به نوادگان یافث است ... یونانیان تنها زمانی آن را دریافت کردند که قدرتمند شدند، از ایران. ایرانیان آن را از کلدانیان داشتند. تنها پس از آن بود که فیلسوفان مشهور [یونانی] ظهور کردند.»[8] او ادعا کرد که فلسفه ارسطو «شایسته اعتماد نیست»، زیرا «او هیچ سنتی از هیچ منبع معتبری در اختیار نداشت.»[9] در این تاریخ جایگزین ایده‌ها، موسی قرن‌ها قبل از ظهور فیلسوفان یونانی، یک فیلسوف اصیل بود. حلوی بدین ترتیب توانست حقایق عقل را با حقایق وحی تلفیق کند.

نتیجه‌گیری

این فصل اولین فیلسوفان یهودی قرن نهم تا دوازدهم را معرفی کرده است که بسیاری از آنها درگیر پروژه آشتی دادن باورهای یهودی با فلسفه یونانی و اسلامی بودند. با شروع از کلام اسلامی، به کار سعدیا گائون اشاره کردیم که در پس‌زمینه متکلمان کلام اسلامی می‌نوشت. سپس فیلسوفان بزرگ یهودی نوافلاطونی، سلیمان بن گبیرول، را معرفی کردیم که مضامین نوافلاطونی را در نوشته‌های خود گنجاند. ما با دو متفکر التقاطی، بحیا بن پاقودا و یهودا حلوی، به پایان رساندیم. در حالی که به طور کلی از نظر گرایش نوافلاطونی در نظر گرفته می‌شوند، هم بحیا و هم حلوی عناصری را از انواع فلسفی و الهیاتی، از جمله کلام، نوافلاطونی‌گری و ارسطوگرایی، در آثار خود گنجاندند. همانطور که اکنون به قرن دوازدهم تا چهاردهم می‌پردازیم، خواهیم دید که فیلسوفان یهودی به طور کامل‌تری در چارچوب اندیشه ارسطویی می‌نویسند.

یادداشت‌ها:

۱.به روداوسکی ۱۹۹۷؛ پسین ۲۰۱۳؛ شاین‌دلین ۱۹۸٦ مراجعه کنید.

۲.سلیمان بن گبیرول ۱۹۸۷، ۱.I.

۳.سلیمان بن گبیرول ۱۹۸۷، ٥.٤.

٤.سلیمان بن گبیرول، چشمه حیات ۷.٤۳.

٥.یوسپه ۲۰۰۹، ۲٤۸؛ به حلوی ۱۹٤۷، ٤:۲٥، ۲۳۸–۲۳۹ مراجعه کنید.

٦.یوسپه ۲۰۰۹، ۲۳۸.

۷.حلوی ۱۹٤۷، ٥:۱٤، ۲۷۳.

۸.حلوی ۱۹٤۷، ۱:٦۳، ٥۳.

۹.حلوی ۱۹٤۷، ۱:٦٥، ٥۳.

برای مطالعه بیشتر

Frank, D. and Leaman, O. (ed.) (1997). *Routledge History of World Philosophies Vol II: History of Jewish Philosophy*. London: Routledge.

Nadler, S. and Rudavsky, T.M. (ed.) (2009). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pessin, S. (2013). *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

فصل ۳

کلام یهودی و ارسطوگرایی

مقدمه

این فصل بر اندیشه کلام اسلامی و تأثیر ارسطوگرایی بر فلسفه یهودی تمرکز دارد. تا قرن سیزدهم، آثار ارسطو به طور کامل‌تری در فلسفه اسلامی و یهودی نفوذ کرده بود. با در دسترس قرار گرفتن آثار ارسطو از طریق ترجمه از یونانی به عربی و در نهایت به عبری، فیلسوفان در جنوب اسپانیا مضامین ارسطویی را در نظام‌های فکری خود گنجاندند. ابراهیم بن داوود (حدود ۱۱۱۰-۱۱۸۰) و ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) به عنوان چهره‌های کلیدی ارسطویی، به همراه آثار گرسونیدس (۱۲۸۸-۱۳۴۴) و حسدای کرسکاس (حدود ۱۳۴۰-زمستان ۱۴۱۰) برجسته هستند.

مکتب کلام اسلامی

متکلمان کلام نماینده مکتبی از متفکران اسلامی بودند که تفسیری دقیق و سختگیرانه از قرآن ارائه می‌دادند. پیروان کلام، متکلمون نامیده می‌شدند و به دو مکتب اصلی تقسیم می‌شدند: معتزله، شاخه‌ای میانه‌رو از کلام که بر اختیار انسان تأکید داشتند و به «طرفداران عدل و توحید» معروف شدند؛ و اشاعره که بر ناشناختنی بودن و قدرت خدا تأکید داشتند. مکتب معتزله در سال ۷۴۸ میلادی توسط واصل بن عطا در بغداد عباسی تأسیس شد. چهره اصلی مکتب کلام، غزالی بود که ارائه او از اتمیسم کلام در کتاب مقاصد الفلاسفه بر فیلسوفان یهودی بعدی تأثیرگذار بود.

اندیشه کلام چه اهمیتی داشت؟ مهم‌تر از همه، متکلمون هستی‌شناسی ارسطو را که بر وجود یک جوهر مادی مستمر که در طول تغییر باقی می‌ماند، تأکید داشت، رد کردند. هستی‌شناسی ارسطو توسط اکثر فیلسوفان قرن یازدهم تا چهاردهم، به ویژه در بحث‌های مربوط به نظریه‌های آفرینش، پذیرفته شده بود؛ ما این بحث‌ها را با جزئیات بیشتری در فصل ۴ بررسی می‌کنیم. در تقابل با ارسطو، متکلمان کلام جهان را بر حسب رخدادها یا حوادث در فضا و زمان توصیف می‌کردند. در این تصویر اتمیستی کلام، جهان به صورت مجموعه‌ای از برش‌های زمانی همزمان ظاهر می‌شد و حرکت از یک حالت جهان به حالت دیگر توسط خدا تنظیم می‌شد که جهان را در هر لحظه از نو می‌آفریند.

به طور خاص، ویژگی‌های اصلی اتمیسم اسلامی را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد: جهان آفریده شده به اتم‌های ماده، کیفیات، فضا و زمان تقسیم می‌شود. هر رویداد را می‌توان به لحظات گسسته و کاملاً مستقل از یکدیگر تحلیل کرد؛ رویدادها با اراده خدا به هم پیوند می‌خورند. کیفیات فقط برای یک لحظه وجود دارند و جواهر از طریق فرآیند بازآفرینی مداوم در هر لحظه باقی می‌مانند. در این مدل «مُناسبتی» (occasionalist)، همانطور که بعداً شناخته شد، هیچ ارتباط ضروری بین علت و معلول به جز آنچه خدا مقدر کرده است، وجود ندارد و مفاهیم ارسطویی زمان، تغییر و حرکت به نفع یک نظریه قوی از قدرت مطلق الهی کنار گذاشته

شده‌اند.[1] به طور خلاصه، نظریه اتمیستی کلام، قدرت مطلق خدا را تقویت می‌کرد که از هرگونه قوانین طبیعت یا قوانین علیت سرپیچی می‌کرد.

استقلال از قدرت خدا معنایی نداشت: بدون مداخله مستمر خدا، هیچ شیئی از یک لحظه به لحظه دیگر وجود نخواهد داشت. در یک قطعه مشهور از یکی از آثار غزالی، او تصور می‌کند که کتابی که در کتابخانه‌اش گذاشته، ممکن است توسط خدا به اسبی تبدیل شده باشد که در کتابخانه می‌دود و همه چیز را نابود می‌کند. این خداست که هویت اشیاء را در طول زمان کنترل می‌کند و در هر لحظه، همه اشیاء از نو آفریده می‌شوند. پیامدهای این دیدگاه با جزئیات بیشتری در فصل‌های ۴ و ۵ بررسی خواهد شد.

تا قرن نهم، مناسبت‌گرایی کلام به اندازه اتمیسم فیلسوفان یونان باستان مانند دموکریتوس و اپیکور تأثیرگذار بود. با این حال، باید توجه داشت که در حالی که هر دو موضع ارسطویی و اتمیستی برای متفکران یهودی در دسترس بود، اکثریت با ارسطو علیه هستی‌شناسی کلام همسو شدند. نگرش خود غزالی نسبت به سنت فلسفی ارسطویی، انتقادی تند بود، و با این حال او جنبه‌های مختلفی از همان سنت فلسفی را که ظاهراً رد می‌کرد، در اندیشه خود گنجاند. همانطور که در فصل ۴ خواهیم دید، رویکرد جدلی او به فلسفه را می‌توان در اثر بزرگ یهودا حلوی، کوزری، نیز یافت: حلوی نیز مانند غزالی، فیلسوفان (و به ویژه اتمیست‌ها) را به شدت مورد انتقاد قرار داد در حالی که همزمان روش‌شناسی عقل‌گرایانه آنها را اتخاذ می‌کرد.

سعدیا گائون و کلام یهودی

سعدیا گائون (۸۸۲-۹۴۲) به عنوان بنیانگذار فعالیت علمی در یهودیت شناخته می‌شود و یکی از اولین متفکران یهودی بود که به طور انتقادی با هستی‌شناسی کلام درگیر شد. او در پیتوم، در منطقه فیوم مصر متولد شد. اطلاعات کمی از زندگی او از سال ۹۰۵ تا ۹۲۱ در دست است. در سال ۹۲۸ او به عنوان رئیس آکادمی سورا منصوب شد و در آنجا مأموریت شخصی خود را برای افزایش ثبت‌نام دانشجویان و کسب بودجه برای حفظ آکادمی قرار داد. سعدیا مخالف سرسخت قرائیم، یک جنبش ضد ربانی در یهودیت بود. شریعت ربانی بر استدلال‌های پیچیده‌ای استوار است که اغلب از خوانش مستقیم کتاب مقدس منحرف می‌شود. حکیم بابلی قرن هشتم، عنان بن داوود، سنت ربانی را رد کرد و از بازگشت به متن خود کتاب مقدس دفاع کرد. بسیاری از یهودیان بابلی که توسط مسلمانانی که قرآن را به عنوان کتاب مقدس معتبر مرکزی اسلام می‌دانستند، احاطه شده بودند، توسط استدلال‌های عنان بن داوود مجبور شدند تا سنت هرمنوتیک ربانی را رد کنند و حقیقت را در متن خود کتاب مقدس، و نه در تفاسیر بیرونی، جستجو کنند. این جنبش ضد ربانی، قرائیم نامیده شد و پیروان آنها به عنوان قرائیون شناخته می‌شدند. در تلاشی مداوم برای رد ادعاهای جدلی قرائیون، سعدیا و دیگر ربی‌های زمان او به تأیید مشروعیت یهودیت ربانی اختصاص داشتند.

اثر بزرگ سعدیا، کتاب الامانات و الاعتقادات (کتاب باورها و عقاید)، در سال ۹۳۳ میلادی به زبان عربی نوشته شد و در سال ۱۱۸۶ توسط مترجم برجسته، یهودا بن تبون، با عنوان سفر الامونات و הדעות به عبری ترجمه شد. در این اثر، سعدیا تلاش کرد تا مبنایی عقلانی برای عقاید شریعت ایجاد کند. سعدیا که تحت تأثیر معرفت‌شناسی و کیهان‌شناسی کلام اسلامی بود، بین فرمان‌های عقلانی، که در تئوری از طریق عقل قابل کشف هستند، و قوانین سنتی، که شامل آیین‌ها و فرمان‌های تشریفاتی (مانند قوانین رژیم غذایی) است که ریشه در عقل ندارند، تمایز قائل شد. سعدیا اولین فیلسوف یهودی است که بحث خود را درباره احکام اخلاقی در

چارچوب درک عقلانی قاب‌بندی می‌کند. ما در فصل ۸ به بررسی دقیق معرفت‌شناسی و نظریه اخلاق سعدیا می‌پردازیم.

تأثیر ارسطو

ارسطو با تأکید بر دانش علمی ناشی از مشاهده تجربی، راه‌های جدیدی برای تفکر درباره مسائل فلسفی سنتی برای فیلسوفان یهودی فراهم کرد. ارسطو بین علوم نظری که شامل فیزیک، ریاضیات و متافیزیک بود، و علوم عملی که شامل اخلاق، اقتصاد و سیاست بود، تمایز قائل شد. روش‌شناسی زیربنایی همه این علوم، منطق بود، روشی برای اثبات که در آثار منطقی ارسطو توسعه یافته بود. اما همانطور که در فصل ۶ خواهیم دید، علوم عملی بر آنچه ارسطو «قیاس عملی» می‌نامید، تکیه داشتند؛ این شکل کمتر دقیق از استدلال قیاسی، بازتاب‌دهنده ذهنیت علوم عملی بود، در مقابل آنچه او عینیت آن علوم ریشه در دانش تجربی می‌دانست.

ارسطو همچنین هیلومورفیسم ماده و صورت را به هستی‌شناسی خود وارد کرد که بر اساس آن ماده و صورت قطب‌های متقابلاً وابسته وجود هستند و منجر به رد دوگانه‌گرایی افلاطونی و نوافلاطونی شد. مفهوم‌سازی ارسطو از محرک نامتحرک جهان به عنوان «فکری که به خود می‌اندیشد» توسط فیلسوفان یهودی به عنوان الگویی برای توصیف الوهیت مورد استفاده قرار گرفت. همانطور که به چهره‌های اصلی که در سایه علم ارسطویی می‌نوشتند می‌پردازیم، هم جذابیت و هم تهدیدی را که ارسطو فراهم می‌کرد، درک خواهیم کرد.

ابراهیم بن داوود

ابراهیم بن داوود (حدود ۱۱۱۰-۱۱۸۰)، اولین ارسطویی یهودی، یک منجم، مورخ و فیلسوف اسپانیایی بود که در هر سه زمینه آثاری منتشر کرد. او که در کوردوبا، اسپانیا متولد شد و در نهایت به تولدو نقل مکان کرد، بیشتر به خاطر سفر *הקבלה* (کتاب سنت)، تاریخ قوم یهود، و اثر فلسفی‌اش *האמונה הרמה* (ایمان والا) شناخته می‌شود. هدف این اثر اخیر، توجیه سنت ربانی به جای ثبت ساده رویدادهای تاریخی بود. اگرچه او یکی از اولین فیلسوفان یهودی بود که آثار ارسطو را با یک فلسفه دینی یهودیت هماهنگ کرد، اما تلاش‌های او تحت‌الشعاع تلاش‌های جانشین بلافصلش، ابن میمون، قرار گرفت که اثرش راهنمای سرگشتگان سی سال پس از اثر خود ابن داوود منتشر شد. علاوه بر این، از آنجا که ایمان والا در اواخر قرن چهاردهم ترجمه شد، تأثیر کمی بر فیلسوفان قرون وسطی که عربی نمی‌خواندند، داشت. ما در فصل ۵ به برخی از جزئیات این اثر باز خواهیم گشت.

موسی بن میمون (ابن میمون)

اکنون به ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) می‌پردازیم، شاید مشهورترین و تأثیرگذارترین فیلسوف یهودی. ابن میمون اطلاعات فراوانی درباره خود در نامه‌ها و اسناد برای نسل‌های آینده فراهم کرد؛ بسیاری از این اسناد تا حدی در گنیزه قاهره، مخزنی از اسناد دور ریخته شده که بیش از یک قرن پیش در کنیسه بن عزرا در فسطاط (قاهره قدیم) جایی که ابن میمون زندگی می‌کرد، کشف شد، حفظ شده‌اند. او با چندین نام شناخته می‌شد: نام اصلی

عبری او موسی بن میمون؛ نام لاتینی‌شده او مایمونیدس؛ مخفف عبری רמב"ם، که مخفف ربی موسی بن میمون است؛ و عنوان افتخاری «معلم» (המורה).[2]

موسی بن میمون در سال ۱۱۳۵ یا ۱۱۳۸ در کوردوبا، اسپانیا متولد شد و در سال ۱۲۰۴ در قاهره درگذشت. او در دوران اقامتش در کوردوبا، چندین کتاب اولیه، از جمله رساله در هنر منطق و یک مقدمه بر تقویم (מאמר העיבור) نوشت. هنگامی که موحدون در سال ۱۱۴۸ به اندلس حمله کردند و کوردوبا را اشغال کردند، خانواده ابن میمون آنجا را ترک کردند و پس از اقامت کوتاهی در مراکش و سپس اسکندریه، در سال ۱۱۶۶ در فسطاط (قاهره قدیم) ساکن شدند. در این دوره، ابن میمون مشنه تورای مشهور خود را نوشت. اندکی پس از ورود ابن میمون به مصر (۱۱۷۱-۱۱۷۲)، صلاح‌الدین سلطان مصر شد و سلسله ایوبیان را تأسیس کرد.

ابن میمون حامی در فسطاط داشت، القاضی الفاضل البیسانی (۱۱۳۵-۱۲۰۰)، که خود عالمی بود. او کتاب‌های زیادی در اندیشه عربی جمع‌آوری کرد که احتمالاً ابن میمون برخی از آنها را خوانده و مطالعه کرده بود. اثر بزرگ ابن میمون، راهنمای سرگشتگان، بین سال‌های ۱۱۸۵-۱۱۹۰ در فسطاط نوشته شد و به دنبال آن تعدادی از آثار پزشکی منتشر شد. ابن میمون خود را هم به جامعه و هم به نیازهای فکری‌اش وقف کرده بود و به عنوان پزشک سلطان و همچنین جامعه یهودی در قاهره و خارج از آن خدمت می‌کرد. در نامه‌ای به سال ۱۱۹۹ که به ساموئل بن تبون، مترجم راهنما از یهودی-عربی به عبری نوشته شده است، ابن میمون به برنامه پرمشغله خود شهادت می‌دهد:

«خدا می‌داند که برای نوشتن این نامه به شما، به مکانی خلوت گریخته‌ام، جایی که مردم فکر نمی‌کنند مرا بیابند، گاهی به دیوار تکیه می‌دهم، گاهی به دلیل ضعف شدیدم دراز می‌کشم، زیرا پیر و ناتوان شده‌ام ... به بیمارانم رسیدگی می‌کنم، نسخه می‌نویسم ... با آنها گفتگو و برایشان تجویز می‌کنم در حالی که از خستگی مفرط دراز کشیده‌ام، و وقتی شب فرا می‌رسد، آنقدر خسته‌ام که به سختی می‌توانم صحبت کنم.»[3]

ابن میمون در سال‌های آخر عمر خود، پس از تألیف آثار الهیاتی و فلسفی‌اش، به طور جدی خود را وقف پزشکی کرد؛ این رساله‌ها به شهرت او به عنوان یک پزشک کمک کردند. به گفته نوه‌اش، داوود، ابن میمون در ۱۳ دسامبر ۱۲۰۴ درگذشت و گفته می‌شود که در طبریه به خاک سپرده شده است، اگرچه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جسد او واقعاً در کجا قرار دارد.

آثار ابن میمون به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: ربانی (هلاخا)، فلسفه و پزشکی. اطلاعات کمی درباره وضعیت تحصیلی یا معلمان ابن میمون در دست است. ما از نامه‌ها می‌دانیم که او فلسفه قبل از ارسطو را شایسته عنوان «فلسفه اصیل» نمی‌دانست، اگرچه مشخص نیست که منابع واقعی او از ارسطوگرایی چه بوده‌اند. داستان متفاوتی پدیدار می‌شود وقتی به فیلسوفان اسلامی می‌پردازیم.[4] ابن میمون احترام روشنی برای آثار فارابی، ابن باجه، ابن سینا و ابن رشد (اورئوس) قائل بود و شاگردان خود را به خواندن آثار آنها تشویق می‌کرد. دانش ابن میمون از کلام اسلامی چقدر گسترده بود؟ در تفسیر بر میشنا که در سی سالگی تألیف شد، ابن میمون به طور خلاصه به چندین موضع کلام اشاره و آنها را رد می‌کند. زمانی که او راهنما را در پنجاه سالگی‌اش نوشت، ابن میمون به طور بسیار گسترده‌تری به کلام اشاره می‌کند.

ابن میمون کار بر روی تفسیر بر میشنا را حدود سال ۱۱۶۱ آغاز کرد و آن را در سال ۱۱۶۸ در مصر ارائه داد. همانطور که در فصل ۱ بحث شد، میشنا مبنای بحث‌های حقوقی در هر دو تلمود بابلی و اورشلیمی است. تفسیر ابن میمون کل متن میشنا را با تفسیری که به یهودی-عربی نوشته شده بود، بازتولید کرد و بعداً به عبری

ترجمه شد. در این اثر، او هدف خود را، یعنی ساده‌سازی و ترکیب محتوای میشنا، اعلام کرد. سه مقدمه اصلی در تفسیر او گنجانده شد: یک مقدمه طولانی به کل میشنا؛ یک مقدمه به فصل دهم رساله سنهدرین، معروف به پرک حلک، که در آن سیزده اصل ایمان را بیان کرد؛ و یک مقدمه به رساله آووت (پیرکه آووت یا اخلاق پدران) معروف به هشت فصل (شمونا پراکیم) که در آن دیدگاه‌های خود را درباره اخلاق بیان کرد. ما در فصل ۶ به این آثار اخلاقی بازمی‌گردیم.

ابن میمون مجموعه عظیم خود از شریعت یهودی، معروف به مشنه تورا (تکرار تورات)، را در طول سال‌های ۱۱۶۸-۱۱۷۸ (یا ۱۱۸۰) تألیف کرد. ابن میمون تصمیم گرفت مشنه تورا را به زبان عبری عامیانه‌تر میشنا، به جای عبری کتاب مقدس، بنویسد تا به گسترده‌ترین مخاطب ممکن دست یابد. سازماندهی قوانین در این اثر به گونه‌ای طراحی شده بود که یادگیری قوانین از طریق حافظه را برای دانشجو آسان کند؛ ابن میمون اظهار داشت که دغدغه اصلی او در این اثر، علم و مطالعه طبیعت، بنیان بازسازی یهودیت به عنوان «دین عقل و روشنگری» بود.[5]

اثر فلسفی بزرگ ابن میمون، راهنمای سرگشتگان، بین سال‌های ۱۱۸۵ و ۱۱۹۰ تألیف شد. این اثر به زبان یهودی-عربی، یعنی به زبان عربی با حروف عبری، نوشته شده است که یک شیوه رایج نوشتن برای معاصران ابن میمون بود. مقدمه، شرایط پیرامون تألیف این اثر را توصیف می‌کند. ابن میمون به ما می‌گوید که فردی به نام یوسف بن یهودا بن شمعون از مراکش به مصر سفر کرده بود، به این امید که با او فلسفه بخواند. ابن میمون یوسف را به عنوان شاگرد پذیرفت و آن دو برای چندین سال (۱۱۸۲–۱۱۸۴/۵) با هم تحصیل کردند و بر نجوم، منطق و فلسفه تمرکز کردند. هنگامی که یوسف (بدون اینکه دوره کامل تحصیل خود را به پایان برساند) رفت، ابن میمون راهنما را برای او و دیگر دانشجویان مشابه نوشت. راهنما به سه بخش تقسیم شده است. بخش اول عمدتاً به مسائل مرتبط با یک مفهوم فلسفی از خدا می‌پردازد، در حالی که بخش دوم استدلال‌هایی برای وجود خدا، کیهان‌شناسی و آفرینش فلسفی، و نبوت را معرفی می‌کند. در بخش پایانی راهنما، ابن میمون به مجموعه مشکلاتی که با تئودیسه، مشیت الهی، نظریه اخلاقی و سعادت نهایی مرتبط است، می‌پردازد. بسیاری از این موضوعات در فصل‌های ۴ تا ۶ مورد بحث قرار خواهند گرفت.

پس از تألیف آثار الهیاتی و فلسفی‌اش، ابن میمون به طور جدی‌تری خود را وقف پزشکی کرد و ده رساله پزشکی بین سال‌های ۱۱۹۰ و ۱۲۰۴ تألیف کرد. مهم‌ترین و محبوب‌ترین اثر پزشکی ابن میمون، گزیده‌های پزشکی (فصول موسی) بود، اثری که هدفش انتقال ایده‌های جالینوس به صورت خلاصه بود. این اثر بارها به عبری و همچنین به ترجمه‌های لاتین بازچاپ شد. این اثر به عنوان معادل پزشکی مشنه تورا توصیف شده است، زیرا خلاصه و چکیده‌ای از بیش از نود اثر جالینوس را ارائه می‌دهد.[6]

کمتر از ده سال پس از انتشار راهنما، تحسین‌کنندگان ابن میمون از مترجم او، ساموئل بن تبون، که در لونل، فرانسه زندگی می‌کرد، خواستند تا این اثر را از یهودی-عربی به عبری ترجمه کند. در ۳۰ نوامبر ۱۲۰۴ (چهارده روز قبل از مرگ ابن میمون در فسطاط)، ترجمه تکمیل و در سراسر جنوب فرانسه (پروانس)، شمال اسپانیا و ایتالیا منتشر شد. تقریباً بلافاصله، مخالفت با این اثر آغاز شد. خود ابن تبون محکوم شد و این اثر در پاریس و جاهای دیگر توسط مقامات حقوق یهودی که می‌ترسیدند دیدگاه‌های موجود در این اثر به ارتداد تشویق کند، سوزانده شد. اما در عرض یک قرن، راهنما از مخالفت‌ها حتی قوی‌تر از قبل بیرون آمد و بر نسل‌های فیلسوفان یهودی تأثیر گذاشت. یک ترجمه لاتین در طول قرن سیزدهم انجام شد و توسط توماس آکویناس، اسکولاستیک برجسته مسیحی (درگذشت ۱۲۷۴)، از جمله دیگران، مورد مطالعه قرار گرفت. آکویناس راهنما

را با دقت مطالعه کرد و آن را به طور منظم در بحث‌های خود درباره آفرینش و صفات الهی نقل می‌کرد. تا به امروز، عبارت «از موسی تا موسی، هیچ‌کس مانند موسی نبود» نماد جایگاه والایی است که موسی بن میمون به دست آورده است.

مجادله‌های مایمونیدی

داستان پیچیده پذیرش آثار ابن میمون در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم توسط بسیاری از پژوهشگران ردیابی شده است. بگذارید فقط به برخی از نکات برجسته آنچه به عنوان مجادله‌های مایمونیدی شناخته می‌شود، اشاره کنم. جای تعجب نیست که رهبران ربانی حتی قبل از مرگ ابن میمون، توسط آنچه به عنوان حمله‌ای به باور یهودی می‌دیدند، تهدید می‌شدند. یک مسئله مربوط به توصیفات انسان‌انگارانه از خدا در کتاب مقدس بود. مسئله دوم مربوط به رستاخیز مردگان بود، موضوعی که پیامدهای الهیاتی برای نظریه‌های کیفر داشت. مسئله دیگری حول ادعای ابن میمون بود که همه فرمان‌ها توضیحات عقلانی دارند. مجادله حول آموزه طبیعت‌گرایانه نبوت و معجزات نیز می‌چرخید. این مجادلات، مجادلات مشابهی را در جهان اسکولاستیک قرن چهاردهم منعکس می‌کرد که در آن دوره کلیسای مسیحی مجبور بود آموزه‌های کلیسا را با فلسفه‌های جدید و تا حدی تهدیدآمیز ارسطو و ابن رشد تطبیق دهد.

مجادله بر سر آثار ابن میمون در شرق، با بحثی بر سر مشروعیت نهادهای سنتی یهودی آغاز شد. انتشار مشنه تورا به یهودیان این امکان را داد که خودشان به یک مجموعه نظام‌مند از شریعت یهودی مراجعه کنند، و بنابراین جای تعجب نیست که آکادمی‌های ربانی با تجاوز ابن میمون به اقتدار خود، تجاوزی که به عنوان تضعیف پایه‌های نهادی یهودیت می‌دیدند، مخالف بودند. این مجادله منجر به چالش گائون بغداد شد که ابن میمون به رستاخیز مردگان اعتقاد ندارد. پس از اینکه ابن میمون اشاره کرد که آموزه رستاخیز قبلاً در نوشته‌های او گنجانده شده بود، مجادله فروکش کرد.

اما مجادلات دیگری در پی آن به وجود آمد. مرحله دوم مجادله در پرووانس به وجود آمد و به شمال فرانسه و اسپانیا گسترش یافت. پرووانس هجوم هر دو یهودیان سفاردی از اندلس را داشت که با خود سنت‌های غنی فلسفه عربی را از اسپانیا آورده بودند، و یهودیان اشکنازی از شمال فرانسه که بیشتر به یادگیری سنتی ربانی علاقه‌مند بودند. یهودیان اشکنازی نگران بودند که جوهر یهودیت در خطر غلبه یادگیری سکولار، که توسط فلسفه تجسم یافته بود، قرار دارد. این مرحله دوم با ممنوعیت مطالعه آثار فلسفی ابن میمون توسط ربی سلیمان بن ابراهیم مونپلیه آغاز شد. سپس مجموعه‌ای از ضدممنوعیت‌ها توسط پیروان ابن میمون پیشنهاد شد. فیلسوف یهودی قرن سیزدهم، نحمانیدس، تلاش کرد تا این دو اردوگاه را آشتی دهد، اما در تلاش‌های خود ناکام ماند. مرحله دوم مجادله با خشونت به پایان رسید و ضد مایمونیدی‌ها تفتیش عقاید مسیحی را وارد صحنه کردند که منجر به سوزاندن بعدی آثار ابن میمون توسط کلیسا شد.[7] ممنوعیت سوم حدود سال ۱۲۸۸/۹ رخ داد و منجر به دور دیگری از ممنوعیت‌ها و ضدممنوعیت‌ها شد. در این مرحله سوم، تنها آثار فلسفه یونان ممنوع شد، نه آثار ابن میمون. در واقع، مطالعه آثار علمی و فلسفی در طول این دوره ادامه یافت.

گرسونیدس

با روی آوردن به قرن چهاردهم، لوی بن گرشوم (گرسونیدس؛ ۱۲۸۸–۱۳۴۴) در سال‌های اخیر به عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان یهودی قرون وسطی شناخته شده است. از طریق آثار حسدای کرسکاس و دیگران، ایده‌های گرسونیدس بر فیلسوفان مدرنی مانند لایبنیتس و اسپینوزا تأثیر گذاشته است. یک پژوهشگر با تأکید بر عقل‌گرایی دینی گرسونیدس، او را به عنوان کسی توصیف کرده است که «این واقعیت را که عقل دارد، جدی گرفته است، معتقد است که این قوه خدادادی است و تلاش می‌کند تا خدا را با این ابزار درک کند.»[8] گرسونیدس با تلاش برای نشان دادن اینکه فلسفه و تورات، یا عقل و وحی، هم‌گستره هستند، یک خوش‌بین فلسفی بود که معتقد بود عقل انسان کاملاً قادر به دستیابی به تمام حقایق اساسی در دین است. و با این حال، در عین حال، شاید هیچ فیلسوف یهودی قرون وسطایی دیگری در طول قرن‌ها تا این حد مورد بدنامی قرار نگرفته باشد. در واقع، اثر فلسفی بزرگ گرسونیدس، جنگ‌های خداوند (מלחמות ה')، توسط یکی از مخالفانش «جنگ علیه خداوند» نامیده شد و به عنوان رد رادیکال اصول سنتی یهودی به تصویر کشیده شد.

از آنجا که گرسونیدس نامه‌های کمی از خود به جای گذاشت و در نوشته‌هایش درباره خود صحبت نمی‌کرد، آنچه از زندگی او می‌دانیم ناقص است. گرسونیدس در سال ۱۲۸۸ در پرووانس (جنوب فرانسه) متولد شد و بیشتر عمر خود را در اورانژ و آوینیون گذراند. ما می‌دانیم که گرسونیدس به گویش پرووانسالی صحبت می‌کرد و برای چندین سال در دربار پاپ در آوینیون به عنوان منجم دربار اقامت داشت. آثار او که همگی به زبان عبری نوشته شده‌اند، طیف گسترده‌ای از زمینه‌ها، از جمله ریاضیات، نجوم، فلسفه، منطق، تفاسیر کتاب مقدس و تفاسیر فلسفی بر ابن رشد را پوشش می‌دهند.

در سال ۱۳۱۷، گرسونیدس مقاله‌ای را درباره مسئله آفرینش آغاز کرد. او که از برخورد ابن میمون با این مسئله ناراضی بود، پیشنهاد کرد که این موضوع را دوباره باز کند. با این حال، این پروژه به زودی کنار گذاشته شد، زیرا گرسونیدس احساس می‌کرد که بدون زمینه‌سازی مناسب در مسائل زمان، حرکت و بی‌نهایت، نمی‌توان آن را به اندازه کافی مورد بحث قرار داد. تا سال ۱۳۲۸، دست‌نوشته او توسعه یافته بود و نه تنها شامل بحث درباره آفرینش، بلکه درباره جاودانگی، پیشگویی و نبوت، و مشیت الهی نیز می‌شد. کتاب‌های ۵ و ۶، بر اساس تاریخ‌گذاری خود گرسونیدس، تا سال ۱۳۲۹ تکمیل شدند و اثر نهایی جنگ‌های خداوند نام گرفت. هدف گرسونیدس در تمام این موضوعات، ادغام آموزه‌های ارسطو، آن‌گونه که از طریق ابن رشد و ابن میمون منتقل شده بود، با آموزه‌های یهودیت بود. در هر مسئله، گرسونیدس تلاش کرد تا باورهای سنتی یهودی را با آنچه قوی‌ترین نکات فلسفه ارسطو می‌دانست، آشتی دهد.

سهم‌های علمی بزرگ گرسونیدس در نجوم عمدتاً در کتاب ۵، بخش ۱ جنگ‌های خداوند (جزئیات این اثر در زیر آمده است) گنجانده شده است که در آن او نظریه‌های نجومی آن روز را مرور و نقد کرد، جداول نجومی را گردآوری کرد و یکی از اختراعات نجومی خود را معرفی کرد. این ابزار که او آن را مِگاله عَموقوت (آشکارکننده اعماق) نامید و توسط معاصران مسیحی‌اش باکولوس یاکوبی (عصای یعقوب) نامیده می‌شد، برای اندازه‌گیری ارتفاع ستارگان از افق استفاده می‌شد. بخش‌های نجومی جنگ‌های خداوند در طول زندگی گرسونیدس، احتمالاً به درخواست دربار پاپ، به لاتین ترجمه شد و یکی از دهانه‌های ماه، ربی لوی، به نام او نامگذاری شده است.

اثر نوآورانه گرسونیدس در منطق، سفر هِقِش هایاشار (کتاب قیاس صحیح، ۱۳۱۹)، مسائل مرتبط با منطق ارسطو را بررسی کرد و در تاریخ اولیه‌ای به لاتین ترجمه شد، اگرچه نام گرسونیدس به آن ضمیمه نشده بود. در نهایت، گرسونیدس به مجموعه تفاسیر فلسفی کتاب مقدس، از جمله تفاسیری بر کتاب‌های ایوب (

۱۳۲۵)، غـزل غزل‌هـا (۱۳۲۶)، جامعـه (۱۳۲۸)، اسـتر (۱۳۲۹)، روت (۱۳۲۹)، پیـدایش (۱۳۲۹)، خـروج (۱۳۳۰)، بیشـتر لاویـان (۱۳۳۲) و کتاب‌هـای باقی‌مانـده تـورات (تکمیـل در ۱۳۳۸) کمـک کـرد. بسـیاری از این تفاسیر مطالب فلسفی را از در خود گنجانده‌اند و هنوز هم بخشی از مجموعه آثار معیار یهودی هستند.

همانطور که در فصل‌های بعدی خواهیم دید، ایده‌های فلسفی گرسونیدس برخلاف جریان اصلی اندیشه سنتی یهودی بود. اثر فلسفی او رد شد یا به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. تنها در سال‌های اخیر است که گرسونیدس جایگاه شایسته خود را در تاریخ فلسفه به دست آورده است. همانطور که پژوهشگران اندیشه او را دوباره کشف کرده و آثار او را در دسترس مخاطبان مدرن قرار داده‌اند، گرسونیدس سرانجام به عنوان یک فیلسوف بصیر، بی‌رحمانه سازگار و متعهد به استدلال منطقی، حتی زمانی که این امر او را به بازنگری در باور یهودی وادار می‌کند، مورد تقدیر قرار گرفته است. ما فلسفه او را در فصل‌های ۴ تا ۶ بررسی خواهیم کرد.

حسدای کرسکاس

حسـدای کرسکاس (حـدود ۱۳۴۰–زمسـتان ۱۴۱۰)، فیلسـوف، ربی، دولتمـرد و شـاعر آمـاتور کاتـالانی، آخـرین فیلسـوف قـرن چهاردهم در بررسی ماست. او در بارسلون متولد شد و به عنوان دبیر جامعـه یهودی بارسلون خدمت کرد. از آنجا که او مرجع محلی در قوانین تلمودی بود، پادشاه پیتر چهارم آراگون از او خواست تا در مـورد پرونده‌های مربوط به یهودیان قضاوت کند. او در سال ۱۳۸۹ به عنـوان ربی دربار اصلی سلطنتی در ساراگوسا خدمت کرد و تا سال ۱۳۹۰، کرسکاس به عنوان قاضی تمام یهودیان پادشاهی آراگون در نظر گرفته می‌شد. در سال ۱۳۹۱، در پاسخ به شورش‌ها علیه یهودیان، کرسکاس یک اثر جدلی به نام سفر بیطول عیقری هنُصریم (کتاب رد اصول مسیحیان، ۱۳۹۷-۱۳۹۸) نوشت که در آن استدلال کرد که اصول اصلی مسیحی مانند گنـاه نخسـتین، تثلیث و تبـدیل جـوهری (transubstantiation) خودمتنـاقض و از نظـر فلسـفی پـوچ هستند.

علایق فلسفی کرسکاس در بیان باورهای بنیادین یا مفاهیم دینی نهفته بود که به طور تحلیلی از دیدگاه او درباره ماهیت تورات ناشی می‌شد. اثر بزرگ او، سفر اور ادونای (کتاب نور خداوند)، چندین ماه قبل از مرگش در سال ۱۴۱۰ به پایان رسید. در این اثر، کرسکاس به دنبال تضعیف کیهان‌شناسی و فیزیک ارسطویی بود که در آثار پیشینیانش، ابن میمون و گرسونیدس، نفوذ کرده بود. او معتقد بود که تورات محصول عمل ارادی از سـوی فرمانـده (خـدا) اسـت و مفـاهیم اساسی خاصی از این واقعیت ناشی می‌شـود. در تلاشی بـرای تضـعیف تسلط ارسطو بر فلسفه یهودی، کرسکاس فیزیک و متافیزیک ارسطویی را مورد نقد گزنده‌ای قرار داد. همانطور کـه در فصـل ۵ خـواهیم دیـد، نـور حـاوی نظریه‌ای از جـبرگرایی فـیزیکی اسـت کـه از تحلیـل او و از ارسـطو ناشی می‌شـود. در واقـع، اسـتدلال شـده اسـت کـه نقـد کرسـکاس از ارسـطو بـه زمینه‌سـازی بـرای کنـار گذاشـتن علم ارسطویی در قرون بعدی کمک کرد.

یوسف آلبو

با حرکت به قرن پانزدهم، آخرین فیلسوف ما که با ارسطوگرایی دست و پنجه نرم می‌کند، یوسف آلبو است. آلبو که در پادشاهی آراگون متولد شد، در جوانی نزد حسدای کرسکاس تحصیل کرد. او به سوریا نقل مکان کرد و بـه عنـوان نماینـده داروکادر منـاظرات مشـهور یهـودی-مسـیحی در تورتوسـا و سـان-مـاتئو از ۱۴۱۳ تـا ۱۴۱۴

شهرت یافت. این مناظرات، آلبو را در برابر سخنگویان اصلی مسیحی آن دوره قرار داد و بر سر حقیقت یهودیت در برابر مسیحیت بحث می‌کرد. رساله فلسفی بزرگ آلبو، سفر هاعیقاریم (کتاب اصول)، به عقاید دینی زیر می‌پرداخت: وجود خدا، وحی الهی، و کیفر و پاداش. آلبو هم از ابن میمون و هم از استادش، کرسکاس، انتقاد می‌کرد و به خوانندگانش هشدار می‌داد که شاهکار او حاوی تناقضات عمدی است و خواننده باید با دقت و مسئولیت بخواند.

نتیجه‌گیری

تا قرن دوازدهم، هم متفکران یهودی و هم اسلامی متون ارسطویی را جذب و در تفکر نظام‌مند خود گنجانده بودند. این فصل بازیگران اصلی را که تحت لوای اندیشه ارسطویی می‌نوشتند، معرفی کرده است. ابراهیم بن داوود، ابن میمون، گرسونیدس، حسدای کرسکاس و یوسف آلبو مجبور بودند با منطق، متافیزیک و اخلاق ارسطو دست و پنجه نرم کنند و با راه‌هایی برای گنجاندن مضامین ارسطویی در نظام‌های خود دست و پنجه نرم کنند. با معرفی بازیگران اصلی که در پس‌زمینه فلسفه ارسطویی می‌نوشتند، اکنون آماده‌ایم تا دیدگاه‌های آنها را به طور کامل‌تری بررسی کنیم.

یادداشت‌ها:

۱.برای بحث درباره اهمیت آموزه قدرت مطلق الهی در هستی‌شناسی کلام، به روداوسکی ۲۰۱۸ مراجعه کنید.

۲.من برای جزئیات زندگی و نوشته‌های ابن میمون، بسیار مدیون زندگی‌نامه‌های اخیر او توسط کرامر ۲۰۰۸، دیویدسون ۲۰۰۵ و ایوری ۲۰۱۶ هستم.

۳.تورسکی ۱۹۷۲، ۷.

٤.برای بحث مفصل درباره تأثیر فلسفه اسلامی بر ابن میمون، به پاینز ۱۹۶۳؛ پسین ۲۰۱۳ مراجعه کنید.

٥.کرامر ۲۰۰۸، ۳۲۶.

٦.به لانگرمن ۲۰۰۸ مراجعه کنید.

۷.دروز ۲۰۰۴، ۱۲۷.

۸.نظر فلدمن در گرسونیدس ۱۹۸۷، ۵۴ یافت می‌شود.

برای مطالعه بیشتر

Crescas, H. (2018). *Light of the Lord*. trans. and intro by R. Weiss. Oxford: Oxford University Press.

Freudenthal, G. (ed.) (2011). *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glasner, R. (2015), *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*. Oxford: Oxford University Press.

Ivry, A. (2016). *Maimonides' "Guide of the Perplexed": A Philosophical Guide*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Nadler, S. and Rudavsky, T.M. (ed.) (2009). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudavsky, T.M. (2010). *Maimonides*. London: Wiley-Blackwell.

Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Sirat, C. (1990). *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

فصل ۴

خدا، آفرینش و معجزات

مقدمه

فیلسوفان یهودی قرون وسطی در پرتو سنت‌های اسلامی و یهودی می‌نوشتند که مفهومی انسان‌انگارانه (anthropomorphic) از الوهیت را ترویج می‌کردند. نه تنها اعتقاد بر این بود که خدا جسم دارد، بلکه بسیاری از آثار یهودی و اسلامی با اشتیاق به توصیف جزئیات این بدن الهی می‌پرداختند. هم قرآن و هم کتاب مقدس را می‌توان به گونه‌ای خواند که دیدگاهی فیزیکی از خدا را تقویت می‌کنند، با ارجاعات فراوان به اعمال، گفتار، مکان و زندگی عاطفی خدا. در تقابل آشکار با این مفهوم انسان‌محور از خدا که در متون عامیانه و دینی یافت می‌شود، فیلسوفان تلاش کردند تا به یهودیان (و مسلمانان) تصویری از خدا ارائه دهند که با تأملات عقلانی دقیق‌تر مطابقت داشته باشد. آنها مصمم بودند که با این باورهای ریشه‌دار مقابله کنند و آثارشان به پیامدهای فلسفی ماهیت غیرجسمانی خدا به طور مستقیم می‌پرداخت.

در این فصل، ما بر تلاش‌های فیلسوفان یهودی برای ساختارشکنی توصیفات جسمانی و محمولات خدا به گونه‌ای تمرکز می‌کنیم که از نسبت دادن ویژگی‌های فیزیکی یا مادی به خدا اجتناب شود. یکی از مهم‌ترین محمولات خدا البته وجود است، و بنابراین باید به بررسی استدلال‌های کلاسیکی بپردازیم که برای اثبات وجود خدا تلاش می‌کنند. این استدلال‌ها از یک سنت تثبیت‌شده پیروی می‌کنند که از حقایق معینی در جهان آفریده شده، وجود یک آفریننده را استنتاج می‌کند. همانطور که خواهیم دید، استدلال‌های مربوط به وجود خدا به طور تنگاتنگی با استدلال‌های مربوط به آفرینش جهان در هم تنیده‌اند. و بنابراین ما به روایت‌های مختلف از رابطه خدا با جهان به عنوان آفریننده خواهیم پرداخت.

تثبیت وحدت و غیرجسمانی بودن خدا

توصیفات انسان‌انگارانه از خدا در کتاب مقدس فراوان است: خدا به عنوان پادشاه، قاضی، پدر، شبان، و تنها به ذکر چند مورد، توصیف می‌شود و فیلسوفان متعهد به غیرجسمانی بودن الوهیت باید با این توصیفات دست و پنجه نرم می‌کردند. یگانگی خدا توسط اکثر فیلسوفان، همانطور که در میان سعدیا گائون و ابن میمون مشهود است، مورد تأکید قرار گرفت. سعدیا اثر خود را به عنوان تلاشی برای نجات خوانندگانش از سردرگمی، به ویژه در پرتو دیدگاه‌های تثلیثی و دوگانه‌انگارانه مسیحیان و ایرانیان، ارائه داد. سعدیا اهداف دوگانه خود را در کتاب باورها و عقاید بیان کرد: تثبیت وجود خدای آفریننده، و تقویت غیرجسمانی بودن و وحدت خدا در پرتو بسیاری از عبارات در کتاب مقدس که ماهیت جسمانی خدا را القا می‌کنند. سعدیا توضیحی از صفات وجود، علم مطلق و قدرت مطلق ارائه داد و ادعا کرد که از آنجا که آنها از ذات خدا متمایز نیستند، به کثرت در خدا دلالت نمی‌کنند.[1] او به ما می‌گوید که این استدلال‌ها در چارچوب آنچه او «تحقیق علمی» و استدلال نظری نامیده، بیان شده‌اند.[2]

ابن میمون نیز مانند سعدیا، بر وحدت و غیرجسمانی بودن الوهیت به عنوان اموری بدیهی تأکید کرد. ابن میمون قبلاً در آثار اولیه هلاخایی خود، مفهومی فلسفی از الوهیت را به خوانندگانش معرفی کرده بود که مطابق با یک برنامه متافیزیکی و منطقی دقیق توسعه یافته بود. او تأکید کرد که همه باید دو حقیقت متافیزیکی اساسی

درباره الوهیت - غیرجسمانی بودن و وحدت - را بپذیرند که مبنای بحث‌های بعدی هم در مشنه تورا و هم در راهنما را تشکیل می‌دهند.

کتاب اول مشنه تورا، کتاب علم، با بیانی صریح از وجود خدا آغاز می‌شود. اصل اساسی همه اصول و ستون همه علوم این است که «یک موجود اولی وجود دارد که هر چیز موجودی را به وجود آورده است.»[3] اگر خدا نبود، هیچ چیز دیگری وجود نداشت. اما به گفته ابن میمون، حتی اگر هیچ چیز دیگری وجود نداشت، خدا همچنان وجود داشت: «عدم وجود آنها مستلزم عدم وجود او نخواهد بود.»[4] در راهنما، ابن میمون این نکته را تکرار کرد که ویژگی‌های زیر باید به همه آموزش داده شود: اینکه خدا یگانه است و هیچ مانندی ندارد؛ اینکه خدا جسم نیست؛ اینکه خدا به عنوان موجودی غیرجسمانی، هیچ شباهتی به مخلوقاتش به هیچ وجه ندارد؛ اینکه تفاوت بین خدا و مخلوقات از نوع درجه نیست، بلکه «مربوط به نوع وجود است»؛ و اینکه حتی اصطلاح وجود «فقط می‌تواند به طور مشترک لفظی (equivocally) برای وجود او و وجود چیزهای غیر از او به کار رود.»[5] ما قبلاً می‌بینیم که محمول «وجود» مفاهیمی از خدا به عنوان آفریننده جهان را در خود دارد و در ادامه به مسئله آفرینش بازمی‌گردیم.

براهین اثبات وجود خدا

اکنون با روی آوردن به براهین واقعی برای وجود خدا، باید بین دو نوع برهان که توسط فیلسوفان قرون وسطی (و بسیاری از فیلسوفان معاصر) به کار می‌رفت، تمایز قائل شویم: براهین *propter quid* (از راه علت به معلول) و براهین *propter quia* (از راه معلول به علت). براهین *propter quid* خدا را از طریق تعریف به وجود می‌آورند؛ این براهین تنها بر عقل استوارند، نه بر تجربه حسی. به عبارت دیگر، آنها استنتاجی هستند و بر مقدماتی که از واقعیت تجربی گرفته شده‌اند، تکیه نمی‌کنند. اگرچه این براهین در فلسفه اسکولاستیک یافت می‌شوند، اما به ندرت راه خود را به فلسفه اسلامی و یهودی باز کردند. از سوی دیگر، براهین *propter quia*، براهینی هستند که بر تجربه، بر ادراک حسی ما استوارند و انواع مختلفی دارند. ما در ادبیات قرون وسطی هم براهین کیهان‌شناختی (براهین از وجود معلولات به وجود یک علت نهایی) و هم براهین غایت‌شناختی یا براهین از نظم (براهینی که از وجود نظم در جهان به وجود یک طراح استنتاج می‌کنند) را می‌یابیم. بیشتر متفکران یهودی انواع یا ترکیبی از این براهین را اتخاذ کردند. برهان غایت‌شناختی عمدتاً توسط سعدیا گائون، بحیا بن پاقودا و گرسونیدس به کار رفت، در حالی که نسخه‌های مختلفی از هر دو برهان غایت‌شناختی و کیهان‌شناختی (اغلب به صورت ترکیبی) توسط سعدیا، بحیا، ابن داوود و ابن میمون ارائه شد.

با این حال، قبل از پرداختن به جزئیات این براهین، باید به روش دیگری برای اثبات وجود خدا، یعنی ایمان‌گرایی (fideism)، اشاره کنیم. ایمان‌گرایان امتیاز دادن به براهین عقلانی را به طور کلی رد می‌کنند و ادعا می‌کنند که تجربه مستقیم از خدا یا سنت، راهنمای قابل اعتمادتری نسبت به استدلال منطقی است. ایمان‌گرایی در اندیشه یهودی توسط شخصیت حاوِر/ربی حلوی در کوزری رواج یافت، که بین مفهوم فلسفی خدا و خدای سنت تمایز قائل شد. او استدلال کرد که اولی با خدای سنت به دو دلیل ناسازگار است. اول، خدای فیلسوفان یک عامل دارای اراده نبود، بلکه یک علت اولی ضروری بود؛ علاوه بر این، خدای فیلسوفان دانش جزئیات را نداشت و بنابراین قادر به تعامل با انسان‌های فردی نبود. در پاسخ به تلاش‌های فلسفی برای اثبات وجود از طریق برهان عقلانی، حلوی (از زبان ربی/حاور) یک موضع ایمان‌گرایانه کلاسیک را در توصیف باور تزلزل‌ناپذیر قوم یهود به خدا برای پادشاه خزرها بیان کرد: «من به خدای ابراهیم، اسحاق و اسرائیل ایمان

دارم که فرزندان اسرائیل را با نشانه‌ها و معجزات از مصر بیرون آورد.»[6] ربی نیازی به براهین عقلانی، چه غایت‌شناختی، چه کیهان‌شناختی یا هستی‌شناختی، برای اثبات وجود خدا نداشت: او برهان را به طور ضمنی در خود کلمات می‌دید، «و آنقدر واضح است که به هیچ برهان دیگری نیاز ندارد.»[7] در پاسخ به پرسش پادشاه که چرا او به خدای فیلسوفان ایمان ندارد، ربی/حاور پاسخ داد که فیلسوفان به ندرت بر سر آموزه‌ها توافق دارند، اما موضع خود او هم بر تجربه شخصی و هم بر «سنت ناگسستنی، که برابر با اولی است» استوار است.[8]

با این حال، اکثریت فیلسوفان یهودی ایمان‌گرایی را نپذیرفتند و به دنبال براهین عقلانی برای وجود خدا بودند. براهین کیهان‌شناختی محبوب‌ترین بودند و توسط تعدادی از متفکران اتخاذ شدند؛ این براهین برای وجود خدا با ضرورت آفرینش و عدم امکان یک جهان ابدی در هم تنیده بودند. هم سعدیا گائون و هم بحیا بن پاقودا نسخه‌هایی از برهان کیهان‌شناختی را برای وجود خدا ارائه دادند. به طور خاص، آنها از وجود نظم و طرح در جهان برای فرض وجود یک طراح یا آفریننده استفاده کردند و استدلال کردند که احتمال اینکه جهان به طور تصادفی یا اتفاقی به وجود آمده باشد، بسیار کم است. بیایید نسخه بحیا از این برهان را به عنوان مثال در نظر بگیریم.

بحیا بن پاقودا یک برهان کیهان‌شناختی در وظایف قلب ۱:۵ ارائه داد و ادعا کرد که از آنجا که جهان مرکب است، باید در نقطه‌ای از زمان ساخته شده باشد. از آنجا که هیچ چیز نمی‌تواند خود را بسازد، باید آفریده شده باشد و آفریننده آن خداست. او در وظایف ۱:۴ ادعا کرد که ما فقط می‌توانیم بپرسیم که آیا خدا هست یا نه، نه اینکه خدا چیست، چگونه است، یا چرا هست، زیرا ذات خدا قابل تعریف نیست: «درباره آفریننده، با این حال، فقط می‌توان پرسید که آیا او وجود دارد.»[9] بحیا سپس سه مقدمه را برای حمایت از استدلال خود مطرح کرد: اینکه یک چیز خود را نمی‌سازد، اینکه علل از نظر تعداد محدود هستند و بنابراین باید یک علت اولی داشته باشند، و اینکه هر چیزی که مرکب است باید به وجود آمده باشد.[10] بر اساس این مقدمات (که اعتبار آنها را تلاش کرد اثبات کند)، بحیا در وظایف ۱:۶ یک نسخه استاندارد از برهان غایت‌شناختی را به کار برد. او استدلال خود را بر این ادعا استوار کرد که جهان نظم، قصد و غایت را آشکار می‌کند و اجزای فردی جهان طرح را به نمایش می‌گذارند. اینکه طرح آشکار در جهان از روی شانس به وجود آمده باشد، به صراحت رد می‌شود: «مردانی هستند که می‌گویند جهان به طور تصادفی به وجود آمده است ... چگونه یک انسان عاقل و با شعور می‌تواند چنین تصوری را در ذهن خود بپروراند؟»[11] مطمئناً ما انتظار نداریم که اگر مقداری جوهر به طور تصادفی روی یک صفحه بریزد، «شکل نوشته‌ای منظم و خطوطی خوانا به خود بگیرد»؛ پس ما نیز باید «وجود یک طراح هوشمند را فرض کنیم که به طور عمدی نظم آشکار در جهان را آفریده است.»[12]

برهان نهایی *propter quia* شامل انواع مختلفی از برهان غایت‌شناختی است. برای مثال، ابن میمون در تلاش برای توضیح حضور جزئیات گسسته در جهان، نوعی از این برهان را ارائه داد. در راهنما ۲:۱۹، ابن میمون به ما می‌گوید که هدف او ارائه براهینی است که «نزدیک به یک برهان» برای وجود یک «غایت‌گذار» (purposer) هستند.[13] منظور ابن میمون از «غایت‌گذار» کسی است که مسئول یا پاسخگوی تمام واقعیت‌های ممکن (جزئی) در جهان است. با فرض اینکه، همانطور که ابن میمون فرض می‌کرد، همه چیزها در جهان از یک جوهر مشترک تشکیل شده‌اند، چگونه می‌توانیم کثرت افراد را در هر گونه، و چه رسد به انواع بسیار گونه‌ها در جهان، توضیح دهیم؟ ابن میمون استدلال کرد که این واقعیت که تفرد (particularization) وجود دارد، شاهدی بر وجود یک مُفرِّد (particularizer)، یعنی خداست.[14]

محمولات الهی: چه می‌توانیم درباره خدا بگوییم؟

هنگامی که وجود خدا اثبات شد، فیلسوفان باید در مرحله بعد تعیین کنند که چگونه این الوهیت موجود را توصیف کنند. مسئله صفات الهی روشن است: اگر خدا تنها موجود بالضروره است و از نظر کیفی از همه موجودات دیگر متفاوت است، چگونه می‌توانیم محمولاتی را به این موجود نسبت دهیم؟ آیا می‌توانیم گزاره‌های معناداری درباره خدا بیان کنیم؟ بار دیگر، چندین سنت در متون یهودی قرون وسطی غالب بود. ما قبلاً به ادبیات غنی که در آن ویژگی‌های انسان‌انگارانه به خدا نسبت داده می‌شد، اشاره کرده‌ایم: آثار عبادی یهودی، شعر، متون عرفانی و حتی متون فلسفی مملو از توصیفات آراسته‌ای از اعمال، عواطف و ماهیت خدا هستند که همگی به شباهتی بین خدا و انسان‌ها اشاره دارند.

در تقابل، آموزه خداباوری شکاکانه یا تفکر سلبی (apophatic)، توانایی انسان‌ها را برای دانستن یا گفتن هر چیزی درباره الوهیت رد می‌کند. رادیکال‌ترین نمونه قرون وسطایی تفکر سلبی یهودی توسط ابن میمون ارائه شد که در راهنما استدلال کرد که ما باید مراقب باشیم که هیچ محمولی را به خدا نسبت ندهیم که به طور ضمنی یا صریح، ویژگی‌های انسان‌انگارانه یا جسمانی را به خدا نسبت دهد. او هم صفات مثبت و هم اصطلاحات رابطه‌ای را تحلیل کرد و استدلال کرد که هیچ‌کدام برای محمول قرار دادن برای خدا مناسب نیستند. در واقع، همانطور که خواهیم دید، ما می‌توانیم چیز بسیار کمی، اگر اصلاً چیزی، چه مثبت و چه منفی، درباره خدا بگوییم: همه تلاش‌ها برای توصیف خدا ناکام می‌مانند.

ابن میمون در بخش اول، فصل‌های ۵۱-۶۰ راهنما، یک نظریه مفصل از محمولات الهی را توسعه داد که هدف آن ادعای این بود که گفته‌های زبانی برای گفتن هر چیزی درباره خدا ناکافی هستند.[15] فصل‌های ۵۹ و ۶۰ نظریه مشهور ابن میمون درباره محمولات سلبی را ارائه می‌دهند که بر اساس آن، فرآیند نفی یا حذف محمولات، ذهن را به درک خدا نزدیک‌تر می‌کند: «بدان که توصیف خدا، گرامی و متعال باد، از طریق نفی‌ها، توصیف صحیحی است.»[16] منظور ابن میمون این بود که حذف اسناد مثبت به الوهیت، تنها راه نزدیک شدن به ماهیت خداست. به جای نسبت دادن محمول مثبت «خوب» به خدا، برای مثال، باید تشخیص دهیم که خدا از آن نوع موجودی نیست که بتوان «خوب» یا «غیرخوب» را بر آن اطلاق کرد. به همین ترتیب، می‌توانیم این فرآیند تشخیص عدم تناسب محمول قرار دادن هر چیزی برای خدا را ادامه دهیم. دستیابی به مهارت در حذف محمولات نسبت داده شده به خدا، برای ابن میمون نشانه برتری و کمال شخصی می‌شود، و ابن میمون برای خوانندگان زیرک خود یک طبقه‌بندی معرفت‌شناختی ارائه داد که بر اساس آن «با هر افزایش در نفی‌ها درباره او ... شما به آن درک نزدیک‌تر می‌شوید تا کسی که درباره او چیزی را که، بر اساس آنچه به شما نشان داده شده است، باید نفی شود، نفی نمی‌کند.»[17] به عبارت دیگر، فردی که خدا را با زبانی پر زرق و برق و گل‌افشان توصیف می‌کند، از خدا دورتر از فردی است که تشخیص می‌دهد خدا اصلاً قابل توصیف نیست. ابن میمون در این مورد صریح است: هرگاه شخصی صفات مثبتی را برای خدا تأیید کند، آن شخص از واقعیت حقیقی خدا دور می‌شود. در نهایت، سکوت تنها پاسخ زبانی مناسب به محمولات الهی است: «سکوت در برابر تو ستایش است.»[18]

جای تعجب نیست که نظریه محمولات سلبی ابن میمون توسط فیلسوفان بعدی مورد مناقشه قرار گرفت. هم گرسونیدس و هم کرسکاس نظریه محمولات سلبی ابن میمون را رد کردند و استدلال کردند که اگر خدا برای انسان‌ها قابل فهم باشد، صفات او باید به عنوان محمولات مثبت درک شوند. گرسونیدس نظریه محمولات سلبی ابن میمون را در III.۳ مورد انتقاد قرار داد. گرسونیدس معتقد بود که محمولات مثبت را می‌توان به طور

لفظی به خدا اطلاق کرد؛ او استدلال کرد که معنای اصلی آنها از اطلاق آنها به خدا مشتق شده است، در حالی که معنای انسانی آنها ثانویه بود. او بدین ترتیب تلاش کرد تا توانایی انسان‌ها را برای صحبت معنادار درباره خدا نجات دهد و ادعا کرد که محمولات الهی باید به عنوان آنچه او مشترکات لفظی *pros hen* می‌نامید، درک شوند. این بدان معناست که، به گفته گرسونیدس، محمولات اطلاق شده به خدا نمونه اصلی یا معنای اصطلاح را نمایندگی می‌کنند، در حالی که محمولات انسانی نمونه‌های مشتق یا فرعی هستند. بنابراین، برای مثال، دانش هنگامی که به خدا اطلاق می‌شود، باید به عنوان الگوی دانش کامل درک شود و معیار دانش انسانی را تشکیل می‌دهد که کمتر از دانش الهی کامل است: «اصطلاح 'دانش' به خدا (متبارک باد) به طور اولیه و به دیگران به طور ثانویه محمول می‌شود.»[19] گرسونیدس انکار کرد که اصطلاحات هنگام محمول قرار دادن برای خدا و انسان‌ها معانی کاملاً متفاوتی دارند؛ تنها به دلیل یک اشتراک معنایی زیربنایی است که ما می‌توانیم زبان را به طور معنادار به کار ببریم. کرسکاس نیز نظریه صفات سلبی ابن میمون را از دو جهت مورد انتقاد قرار داد: اول اینکه آنها مانع از توانایی فرد برای شناخت خدا می‌شوند؛ و دوم اینکه این نظریه با سنت ناسازگار است.[20] در واقع، فیلسوفان بسیار کمی از ابن میمون در نظریه الهیات سلبی او پیروی کردند. شاید نزدیک‌ترین مشابه در متون عرفانی یهودی رخ دهد که در فصل ۶ به طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم.

خدا و آفرینش

ما پیش از این به اهمیت شناخت نقش خدا به عنوان آفریننده اشاره کردیم. اما خود مسئله آفرینش، مسئله‌ای بغرنج بود و مجموعه‌ای از دغدغه‌های متافیزیکی را برمی‌انگیخت. افلاطون در گفتگوی خود، تیمائوس، تمایز خود را بین دو قلمرو، «بودن» و «شدن»، تقویت کرد. او بر ماهیت تغییرناپذیر قلمرو «بودن» در تقابل با سیلان و تغییر زمانی قلمرو «شدن» تأکید داشت. اگرچه قلمرو «شدن» در جریان زمان ریشه داشت، اما قلمرو «بودن» «زمان ازلی» خود را در خود داشت. ارسطو با تکیه بر افلاطون، قلمرو سیلان و تغییر زمانی را با جزئیات بیشتری بررسی کرد. ارسطو استدلال کرد که زمان بدون حرکت غیرقابل تصور است، زیرا به طور ضمنی به وجود یک شیء جسمانی در حال حرکت اشاره دارد. موجودات ابدی غیرجسمانی هستند و بنابراین نمی‌توانند زمان یا حرکتی مرتبط با خود داشته باشند. به دلیل این ارتباط نزدیک با ماده و حرکت، زمان نمی‌تواند پیش از وجود آنها وجود داشته باشد. ارسطو بدین ترتیب نتیجه گرفت که نه زمان و نه آسمان‌ها ایجاد نشده‌اند. تفاوت اصلی، بنابراین، این است که افلاطون یک قلمرو ابدی از «بودن» را تصور می‌کرد که در کنار یک قلمرو آفریده شده از «شدن» وجود داشت، در حالی که برای ارسطو، جهان ابدی و غیرمخلوق بود.

در فصل ۱ به راه‌هایی اشاره کردیم که فیلون تلاش کرد تا ایده‌های افلاطونی، ارسطویی و رواقی درباره آفرینش را با منابع یهودی موجود در اسکندریه هلنیستی آشتی دهد. به همین ترتیب، ابن میمون، گرسونیدس و کرسکاس با مسائل مشابهی دست و پنجه نرم کردند و هر سه نظریه‌هایی را ارائه دادند که تأثیر آشکار «مَشّائی» (peripatetic)، چه حمایتی و چه انتقادی، از دیدگاه‌های ارسطو را منعکس می‌کرد. هر سه متفکر در چارچوب سفر پیدایش می‌نوشتند، و بنابراین پرسش برای آنها، همانطور که برای فیلون بود، این بود که چگونه نظریه‌های ارسطویی و نوافلاطونی را با کتاب مقدس آشتی دهند. آیا ممکن است «قطعاتی» از کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی ارسطویی را بدون به خطر انداختن باورهای اساسی یهودی اتخاذ کرد؟

نظریه آفرینش ابن میمون در راهنما ۳۰–۱۳:II ارائه شده است. در راهنما II.۱۳ ابن میمون سه دیدگاه درباره آفرینش را توصیف کرد. ویژگی‌های اصلی این سه دیدگاه که به عنوان شریعت موسی (کتاب مقدس)،

افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی مشخص شده‌اند، را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد: (۱) دیدگاه کتاب مقدس، که جهان توسط خدا پس از «کاملاً و مطلقاً غیرموجود بودن» به وجود آمد؛[21] (۲) دیدگاه افلاطونی، که از آنجا که حتی خدا نمی‌تواند ماده و صورت را از نیستی مطلق بیافریند (زیرا این یک عدم امکان هستی‌شناختی است و به خدا ناتوانی را نسبت نمی‌دهد)، «یک ماده‌ای وجود دارد که مانند الوهیت ابدی است ... او علت وجود آن است ... و در آن هر چه بخواهد می‌آفریند»؛[22] و (۳) دیدگاه ارسطو، یعنی از آنجا که ماده نمی‌تواند از نیستی مطلق آفریده شود، جهان ابدی است و آفریده نشده است.[23] بنابراین ما سه نظریه کاملاً متفاوت از آفرینش داریم: آفرینش «از عدم» (*ex nihilo*) توسط خدا؛ آفرینش از یک جوهر مادی از پیش موجود و ابدی؛ و یک جهان غیرمخلوق و ابدی.

ابن میمون چندین مشاهده درباره روابط بین این سه توصیف را مشخص کرد. اول، برخلاف کسانی که «تصور می‌کنند که نظر ما و نظر او [افلاطون] یکسان است»،[24] ابن میمون به سرعت کسانی را که وسوسه می‌شدند بین دیدگاه‌های کتاب مقدس و افلاطون ارتباطی برقرار کنند، از این تصور برحذر داشت. او اظهار داشت که دیدگاه افلاطونی نمی‌تواند جایگزین آموزه موسوی شود، هرچند به نظر می‌رسد شباهت‌های سطحی - به ویژه فرض وجود یک آفریننده - بین این دو وجود داشته باشد. اما عبارات دیگری در [illegible] نشان می‌دهد که ابن میمون دیدگاه ارسطویی یا افلاطونی درباره آفرینش را کاملاً رد نکرده بود. برخی از پژوهشگران اخیر استدلال کرده‌اند که ابن میمون در نهایت موضعی شکاکانه در پرتو شواهد اتخاذ کرد و به هیچ یک از این سه موضع پایبند نبود. از آنجا که ابن میمون به وضوح اثبات‌پذیری هر یک از این دیدگاه‌ها را زیر سؤال برده بود، آنها معتقدند که موضع نهایی ابن میمون یک شکاکیت معرفت‌شناختی است: عقل انسان به سادگی قادر به حل این مسئله نیست. هنگامی که شواهد متناقض و توسط برهان عقلانی معتبر پشتیبانی نمی‌شوند، تنها موضع قابل توجیه این است که از باور خودداری کنیم تا زمانی که برهان کافی ممکن شود. البته، چنین خوانشی از راهنما به این معناست که ابن میمون در بهترین حالت، روایت کتاب مقدس از آفرینش جهان *ex nihilo* توسط خدا را زیر سؤال برده است.[25]

گرسونیدس نیز مانند ابن میمون، نگران این بود که آیا می‌توان گفت آفرینش جهان *ex nihilo* و در یک لحظه رخ داده است. با این حال، برخلاف ابن میمون، بحث گرسونیدس شامل تحلیل دقیقی از زمان و ماده و همچنین پیامدهای نظری زمانمندی بود. گرسونیدس با این فرض که جهان در یک لحظه اولیه از زمان توسط یک عامل با اراده آزاد آفریده شده است، نگران بود که آیا جهان از نیستی مطلق یا از یک ماده از پیش موجود ایجاد شده است. بنابراین، بررسی او بر مفهوم ماده زیربنای آفرینش متمرکز بود. در جنگ‌های خداوند VI.۱.۲، گرسونیدس تلاش کرد تا مدل ارسطویی از یک جهان ابدی و غیرمخلوق را با تضعیف نظریه زمان و حرکت ارسطو رد کند. گرسونیدس یک روایت بلندپروازانه از محدودیت زمان ارائه داد، روایتی که تلاش می‌کرد ارسطو را رد کند و در عین حال حسی از «لحظه اولیه» را که به ارسطو وفادار بود، حفظ کند. نقد او از ارسطو موضع خود او را تقویت کرد، یعنی اینکه خدا جهان را در یک لحظه اولیه از یک جوهر مادی از پیش موجود آفرید.[26]

اکنون به منتقد اصلی گرسونیدس، یعنی حسدای کرسکاس، می‌پردازیم که بازتاب‌دهنده واکنش قرن چهاردهم علیه فلسفه طبیعی ارسطویی بود. کرسکاس به دنبال تخریب فلسفه طبیعی ارسطویی به دلایل عمدتاً الهیاتی بود. او در فرآیند حمایت از عقاید اساسی یهودیت، فیزیک و متافیزیک ارسطو را مورد نقد گزنده‌ای قرار داد. رد او از نظریه‌های ارسطو درباره مکان و بی‌نهایت، بخشی از تلاش گسترده‌ای برای تضعیف تسلط ارسطو بر فلسفه یهودی بود. یک پیامد مهم از رد نظریه ارسطویی توسط کرسکاس، به فرض وجود خلأ توسط او مربوط

می‌شد. ارسطو قبلاً مفهوم اجسام اشغال‌کننده یک مکان را معرفی کرده بود و «مکان» را در رابطه با اجسامی که آن را احاطه کرده‌اند، تعریف کرده بود. به گفته کرسکاس، مکان بر اجسام مقدم است: در تقابل با مفهوم ارسطویی از مکان، فضا برای کرسکاس «فاصله بین حدود آن چیزی است که آن را احاطه کرده است.»[27] فضا توسط کرسکاس به عنوان یک پیوستار بی‌نهایت آماده برای دریافت ماده تفسیر می‌شود. از آنجا که این مکان یا امتداد اجسام با فضا یکی است، هیچ تناقضی در فرض وجود فضایی که با جسم پر نشده است، یعنی خلأ، وجود ندارد.[28]

پیامدهای نظریه فضای کرسکاس زمانی آشکار می‌شود که به طور خلاصه به بحث او درباره آفرینش در نور ۱.III می‌پردازیم. بدون ورود به پیچیدگی‌های این بحث فنی، می‌توان چندین نکته مهم را بیان کرد. کرسکاس آموزه آفرینش *ex nihilo* را به عنوان نقطه عزیمت خود در نظر گرفت. او ابتدا استدلال‌هایی را که گرسونیدس به نفع تز خود مبنی بر اینکه جهان از یک ماده از پیش موجود آفریده شده است، خلاصه کرد. در پاسخ مستقیم به گرسونیدس، کرسکاس قاطعانه معتقد بود که هم ماده و هم صورت جهان مستقیماً از خدا نشأت می‌گیرند.[29] با این حال، در تقابل با پیشینیان خود، آفرینش *ex nihilo* برای کرسکاس مستقل از محدودیت‌های زمانی رخ می‌دهد. کرسکاس تلاش کرد تا نشان دهد که آفرینش ابدی حتی در چارچوب آفرینش *ex nihilo* با تقویت مفهوم قدرت مطلق الهی، یک آموزه قابل قبول است. از آنجا که قدرت خدا به این معنا بی‌نهایت است که اعمال خدا از نظر زمانی محدود نیستند، خدا تحت هیچ محدودیتی عمل نمی‌کند، و بنابراین، هنگامی که خدا جهان را می‌آفریند، قادر است چیزی را بیافریند که در مدت نامحدود، یا ابدی است. به عبارت دیگر، یک لحظه اولیه برای آفرینش وجود دارد، اما آن لحظه غیرزمانی است و تز ابدیت یک گزینه قابل قبول باقی می‌ماند. از آنجا که برای کرسکاس، ابدیت به زمانمندی مربوط نمی‌شود، بلکه به بی‌پایانی زمان مربوط است، او توانست به طور تا حدی متناقض ادعا کند که جهان هم ابدی و هم آفریده شده است.[30]

ماهیت معجزات

هم مفاهیم آفرینش و هم عنصر اراده الهی، امکان معجزات را با خود به همراه دارند. معجزات نمایانگر بر هم زدن نظم طبیعی هستند و بنابراین یک پرسش فلسفی مهم را مطرح می‌کنند: آیا از نظر معرفتی و هستی‌شناختی ممکن است که نظم طبیعی چیزها حفظ شود و در عین حال امکان استثناها را پذیرفت؟

بیشتر فیلسوفان یهودی صحت رویدادهای معجزه‌آسا را به عنوان شاهدی بر مداخله خدا در نظم طبیعی پذیرفتند. برای مثال، نه سعدیا گائون و نه حسدای کرسکاس، در میان دیگران، امکان معجزات را زیر سؤال نبردند. غزالی قبلاً یک توضیح مناسبتی از معجزات ارائه داده بود و استدلال می‌کرد که در واقع همه رویدادها، تا آنجا که بازتاب بازآفرینی مداوم جهان هستند، معجزه هستند. او ادعا کرد که این فیلسوفان هستند که در توضیح علیت دچار مشکل هستند؛ او با رد نظریه ارسطویی علت و معلول، آن را با بازآفرینی مداوم جهان توسط خدا در هر لحظه جایگزین کرد. هم سعدیا و هم کرسکاس تحت تأثیر مدل مناسبتی بودند. سعدیا در بحث خود درباره معجزات در باورها ٥–٤.III، معجزات را به عنوان تغییری در جوهر عناصر تعریف کرد و همه مثال‌های او مستقیماً از کتاب مقدس گرفته شده‌اند. سعدیا بر اساس اصول مناسبتی کلام، هیچ تناقضی در توانایی خدا برای تغییر رفتار هر موجودی نمی‌دید. در حالی که او تأکید می‌کرد که در شرایط عادی، عناصر از قوانین جهانی پیروی می‌کنند و جوهرهای ثابتی دارند، این جوهرها می‌توانند به طور عمدی توسط خدا تغییر کنند. به همین ترتیب، بازگشت کرسکاس به یک هستی‌شناسی مناسبتی، راهی مؤثر برای توضیح رویدادهای

معجزه‌آسا برای او فراهم کرد و ادعا کرد که هنگامی که «نظم ذاتی طبیعت» انکار شود، معجزات از نظر هستی‌شناختی تفاوتی با رویدادهای «طبیعی» ندارند. از آنجا که برای کرسکاس جهان به طور مداوم توسط اراده الهی بازآفرینی می‌شود، هر رویداد در جهان به یک معجزه دائمی تبدیل می‌شود.

اما ابن میمون و گرسونیدس هر دو برای ارائه روایتی از معجزات که با دیدگاه ارسطویی مطابقت داشته باشد، دست و پنجه نرم کردند. بخشی از کشمکش ابن میمون مربوط به این بود که آیا خدا می‌تواند به اراده خود معجزه کند. از آنجا که آفرینش کامل است، هیچ اراده جدیدی نمی‌تواند در خدا به وجود آید که او را به معرفی چیز جدیدی وادار کند. و بنابراین ابن میمون در راهنما ۲۹.II پیشنهاد کرد که معجزات قبلاً در زمان آفرینش در طبیعت ادغام شده‌اند. در مورد اینکه آیا خدا قادر به ایجاد حتی تغییرات کوچکی در طبیعت، مانند بلندتر کردن بال یک مگس است، ابن میمون پیشنهاد کرد که «ارسطو خواهد گفت که او نمی‌خواهد و برای او غیرممکن است که چیزی متفاوت از آنچه هست بخواهد؛ که این به کمال او چیزی اضافه نمی‌کند، بلکه شاید از یک دیدگاه خاص یک نقص باشد.»[31]

مشهورترین و پرنقل‌قول‌ترین بحث درباره معجزات، در زمینه توضیح شکافتن دریای سرخ رخ می‌دهد. در اینجا نیز ابن میمون توضیح داد که شکافتن دریای سرخ قبلاً در نظم طبیعی، به اصطلاح، نوشته شده بود. آنچه ما یا کتاب مقدس وسوسه می‌شویم به عنوان معجزه‌آسا توصیف کنیم، در واقع نمایانگر تحقق طبیعتی است که در آغاز آفرینش تعیین شده بود. هیچ عملی که با طبیعت در تضاد باشد وجود ندارد و بنابراین هیچ معجزه «فوق‌طبیعی» وجود ندارد. راه دیگر برای ابن میمون برای طبیعی‌سازی معجزات به اصطلاح در کتاب مقدس این بود که ادعا کند رویدادهای مورد نظر در ذهن عامل رخ داده‌اند و نه در واقعیت. برای مثال، کشتی گرفتن یعقوب با خدا، یا سخن گفتن الاغ بلعام را در نظر بگیرید. در هر دو مورد، ابن میمون به ما یادآوری کرد که رویداد مورد نظر در یک رؤیای نبوی رخ داده است و نه در واقعیت، و بدین ترتیب وضعیت عینی رویداد را تضعیف کرد.[32]

رویکرد گرسونیدس به معجزات حتی رادیکال‌تر از رویکرد ابن میمون بود. او ابتدا یک توصیف کلی از معجزات ارائه داد و استدلال کرد که یک پیامبر در هر یک از معجزات ثبت شده در کتاب مقدس دخیل بوده است. اما عامل بلافصل این «استثناها» بر نظم طبیعی کیست؟ برای گرسونیدس، عامل خدا نیست، بلکه عقل فعال است که به عنوان واسطه‌ای بین خدا و انسان‌ها عمل می‌کرد. به طور خاص، گرسونیدس استدلال کرد که خدا قادر به انجام معجزات نیست، بر این اساس که خدا نظم رویدادهای ممکن آینده را نمی‌داند و بنابراین قادر به «کاشتن معجزات خاص در نظم در پاسخ به موقعیت‌های تاریخی خاص» نیست.[33] او بدین ترتیب نتیجه گرفت که معجزات اعمال مشیتی هستند که توسط عقل فعال انجام می‌شوند؛ آنها تنها به معنای ضعیف‌شده‌ای از اراده الهی ناشی می‌شوند که خدا نظم جهان را آفریده است.

برای مثال، تفسیر گرسونیدس از معجزه روایت شده در کتاب مقدس را در نظر بگیرید، جایی که یوشع و مردانش نگرانند که زمان کافی برای شکست دادن پنج پادشاه اموری در نبرد وجود نخواهد داشت، و بنابراین یوشع از خدا می‌خواهد که روز را طولانی کند. متن از یوشع ۱۰ به شرح زیر است:

«یوشع به خداوند خطاب کرد؛ او در حضور بنی‌اسرائیل گفت: "ای خورشید، در جبعون بایست، ای ماه، در دره ایالون!" و خورشید ایستاد و ماه متوقف شد، تا زمانی که قوم از دشمنان خود انتقام گرفتند... بدین ترتیب خورشید در میان آسمان متوقف شد و نزدیک به یک روز کامل برای غروب کردن عجله نکرد.» (یوشع ۱۰:۱۲-۱۳)

این معجزه مشکل خاصی برای عقل‌گرایان ایجاد کرد که پذیرش چنین فروپاشی نظم آسمانی را دشوار می‌یافتند و تلاش می‌کردند تا توقف خورشید را به علل طبیعی یا نیمه‌طبیعی نسبت دهند. برای این فیلسوفان، پرسش زیربنایی این بود که آیا اجرام آسمانی واقعاً می‌توانستند در مسیر خود متوقف شوند، که به معنای تعلیق کامل نظم طبیعی است، یا ممکن است توضیح طبیعی‌تری برای این پدیده وجود داشته باشد. در راهنما ۲.۳۵ ابن میمون ادعا کرد که رویداد مورد نظر موقتی بوده است. او با تمرکز بر کلمات «برای یک روز کامل» به معنای «طولانی‌ترین روزی که ممکن است رخ دهد»، پیشنهاد کرد که این رویداد باید به گونه‌ای تفسیر شود که «گویی گفته است که روز جبعون برای آنها مانند طولانی‌ترین روزهای تابستان بود که ممکن است رخ دهد.»[34] ابن میمون بدین ترتیب تفسیر فراطبیعی این رویداد را تضعیف کرد که بر اساس آن خورشید واقعاً در مسیر خود متوقف شده و کل نظم آسمانی لغو شده بود (که در این صورت کل جهان شاهد این رویداد می‌بود). بلکه او پیشنهاد می‌کند که شاید «خورشید ایستاد» فقط در ذهن سربازان بود که برای آنها روز «مانند طولانی‌ترین روزها بود». گرسونیدس تفسیری مشابه اما حتی رادیکال‌تر از این مثال ارائه داد. در مورد یوشع، گرسونیدس استدلال کرد که معجزه مورد نظر این بود که بنی‌اسرائیل دشمنان خود را شکست دادند در حالی که خورشید به نظر می‌رسید همان ارتفاع را حفظ می‌کند، و اضافه کرد که معجزات شامل لغو قانون طبیعی نمی‌شوند. فیلسوفان بعدی، از جمله گالیله و اسپینوزا (که در فصل ۷ به آنها خواهیم پرداخت)، نیز با این مورد مطالعاتی دست و پنجه نرم کردند.

نتیجه‌گیری

در این فصل، ما چندین مسئله را که به رابطه خدا با جهان مربوط می‌شود، بررسی کردیم. ما ابتدا به براهین پسینی (a posteriori) برای وجود خدا پرداختیم. آن براهین به تعدادی از براهین مربوط به مسئله آفرینش منجر شد. اگرچه آثار اولیه کتاب مقدس و ربانی حاوی هستی‌شناسی زمان یا مکان نبودند، اما فرضیات و محدودیت‌های الهیاتی زیربنای این آثار در سراسر ادبیات یهودی قرون وسطی طنین‌انداز بود. در حالی که در برخی موارد این محدودیت‌های الهیاتی به چالش کشیده شدند، همانطور که در آثار ابن میمون و گرسونیدس منعکس شده است، در موارد دیگر، این محدودیت‌ها به طور کامل رد شدند. از کتاب مقدس بیانیه بدون ابهام «آغاز» می‌آید. از ربی‌ها درکی از ظرافت‌های ذاتی در تفسیر اولین لحظه آفرینش می‌آید. و هم افلاطون و هم ارسطو پیچیدگی‌های بیشتری را به مسئله آفرینش وارد کردند.

بسیاری از تلاش‌های ابن میمون با هدف نشان دادن این بود که دیدگاه کتاب مقدس از آفرینش با یک نظریه ارسطویی ناسازگار است، اما مشخص نیست که آیا او در نهایت با کتاب مقدس، افلاطون یا ارسطو همسو شد. گرسونیدس کمتر مایل بود که به طور آشکارا آغاز زمانی جهان را به خطر بیندازد، و بنابراین او مفهوم لحظه ارسطویی را به گونه‌ای خلاقانه بازتفسیر کرد تا امکان آغازی زمانی برای آفرینش از یک ماده از پیش موجود را فراهم کند. در تقابل با ابن میمون و گرسونیدس که هر دو به طور نسبتاً نزدیکی به توصیف ارسطویی از زمان به عنوان معیار حرکت پایبند بودند، کرسکاس از این توصیف ارسطویی از زمان منحرف شد. کرسکاس با به کارگیری عناصری که به طور ضمنی در ارسطو تعبیه شده‌اند، بر ناپیوستگی زمان و حرکت تأکید کرد. کرسکاس با تکیه بر گرسونیدس، سپس ادعا کرد که جهان هم آفریده شده و هم ابدی است. دیدگاه‌های مربوطه آنها درباره آفرینش بر نحوه نگرش آنها به امکان معجزاتی که نظم طبیعی را قطع می‌کردند، تأثیر گذاشت.

زیربنای همه این مسائل، نحوه کارکرد زبان دینی برای توصیف خداست. الهیات سلبی یا منفی ما را وادار می‌کند که بپذیریم در یک هستی‌شناسی که بر دیگرگونگی منحصر به فرد خدا تأکید می‌کند، نتیجه می‌شود که هیچ چیز نمی‌توان درباره خدا گفت: زبان انسان به سادگی نمی‌تواند درباره این موجود هستی‌شناختی منحصر به فرد صحبت کند. یک پیامد الهیات سلبی این است که چون انسان‌ها نمی‌توانند راه‌ها، انگیزه‌ها یا ذات خدا را درک کنند، ما حتی نمی‌توانیم شروع به درک این کنیم که چرا خدا به بی‌گناهان اجازه رنج کشیدن، یا خطا و گناه را می‌دهد. و با این حال، مشکلات شر و رنج برای متفکران ما از اهمیت بالایی برخوردار بود؛ در فصل بعدی به راه‌های آنها برای توضیح رنج بشر می‌پردازیم.

یادداشت‌ها

۱.سعدیا ۱۹٤۸، جلد I، ص. ۲ و بعد.

۲.سعدیا ۱۹٤۸، جلد II، دیباچه.

۳.مایمونیدس ۱.۱ ،۱۹۷۲a، ص. ۳٤a.

٤.مایمونیدس ۱.۱ ،۱۹۷۲a، ص. ۳٤a.

۵.مایمونیدس ۱۹٦۳، ۱.۳۵، ص. ۸۰.

٦.هالوی ۱۹٤۷، ۱۱:I، ص. ٤٤.

۷.هالوی ۱۹٤۷، ۱۱:I، ص. ٤۵.

۸.هالوی ۱۹٤۷، ۱۱:I، ص. ٤۷.

۹.باحیه ۲۰۰٤، I.٤، ص. ۷۹.

۱۰.باحیه ۲۰۰٤، I.۵، ص. ۸۱.

۱۱.باحیه ۲۰۰٤، I.٦، ص. ۹۱.

۱۲.باحیه ۲۰۰٤، I.٦، ص. ۹۳.

۱۳.مایمونیدس ۱۹٦۳، ۲.۱۹، ص. ۳۰۳.

۱٤.مایمونیدس ۱۹٦۳، ۲.۱۹، ص. ۳۰٦.

۱۵.در این فصل‌های پیشین، مایمونیدس بسیاری از صفاتی را که ما وسوسه می‌شویم به خدا نسبت دهیم بررسی کرده و آن‌ها را به دلایل گوناگون رد کرده است. برای تحلیل دقیق‌تر این استدلال‌ها بنگرید به روداوْسکی ۲۰۱۰.

۱٦.مایمونیدس ۱۹٦۳، ۱.۵۸، ص. ۱۳٤.

۱۷.مایمونیدس ۱۹٦۳، ۱.۵۹، ص. ۱۳۸.

۱۸.مایمونیدس ۱۹٦۳، ۱.۵۹، ص. ۱۳۹.

۱۹.گرسونیدس ۱۹۸۷، ۳.III، ص. ۱۰۷.

۲۰.کرسکاس ۲۰۱۸، نور ۳.III.I، ص. ۱۰۱.

۲۱.مایمونیدس ۱۹۶۳، ۱۳.II، ص. ۲۸۱.

۲۲.مایمونیدس ۱۹۶۳، ۱۳.II، ص. ۲۸۳.

۲۳.مایمونیدس ۱۹۶۳، ۱۳.II، ص. ۲۸٤.

۲٤.مایمونیدس ۱۹۶۳، ۱۳.II، ص. ۲۸٤.

۲۵.برای جزئیات بیشتر درباره این دیدگاه، بنگرید به روداوْسکی ۲۰۱۰.

۲۶.برای جزئیات بیشتر درباره مجموعه مفصل استدلال‌های گرسونیدس، بنگرید به روداوْسکی ۲۰۱۸.

۲۷.کرسکاس ۲۰۱۸، نور ۱.۲.I، ص. ٤۶.

۲۸.برای تحلیلی دقیق از مفهوم فضا در اندیشه کرسکاس، بنگرید به ولفسون ۱۹۲۹، صص. ۳۸–۶۹.

۲۹.کرسکاس ۲۰۱۸، نور ۱.۵.III، ص. ۲۷۱.

۳۰.استدلال‌های کرسکاس در نور، ۱.۵.III، صص. ۲۷۱–۲۷٤ آمده‌اند.

۳۱.راهنمای سرگشتگان مایمونیدس ۲۲:۳۱۹.II.

۳۲.راهنمای سرگشتگان مایمونیدس ۲.٤۲.

۳۳.دیدگاه‌های گرسونیدس درباره علم مطلق الهی را در فصل بعد بررسی خواهیم کرد.

۳٤.راهنمای سرگشتگان مایمونیدس ۲.۳۵:۳۶۸ — تأکید از آنِ من است.

برای مطالعه بیشتر

Davidson, H. A. (1987) *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Ivry, Alfred (2016), *Maimonides' "Guide of the Perplexed": A Philosophical Guide*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kraemer, Joel L. (2008), *Maimonides: The Life and World of one of Civilization's Greatest Minds*. New York: Doubleday Press.

Nadler, S. and Rudavsky, T.M. (ed.) (2009). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudavsky, T.M. (2010). *Maimonides*. London: Wiley-Blackwell.

Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

فصل ۵

شر و علم مطلق الهی
چرا بی‌گناهان رنج می‌برند؟

مقدمه

کتاب ایوب، با روایت رنج ناعادلانه، فرصتی را برای فیلسوفان قرون وسطی فراهم آورد تا نقش خدا را در رنج بشر توضیح دهند. داستان ایوب به خوبی شناخته شده است: ایوب مردی نیکوکار است که توسط خدا (از طریق شیطان) آزمایش می‌شود، آزمایش‌های جسمی و عاطفی بسیاری را پشت سر می‌گذارد و ایمان خود را به خدا از دست نمی‌دهد. در پایان کتاب، خدا از میان گردباد بر ایوب ظاهر می‌شود و او را سرزنش می‌کند، و اثر با پاداش گرفتن ایوب از خدا برای استقامتش به پایان می‌رسد. یکی از پرسش‌های اصلی که کتاب ایوب مطرح می‌کند این است که چرا خدا باید بر فردی بی‌گناه رنج وارد کند: مطمئناً یک الوهیت دارای مشیت هر کاری را برای محافظت از افراد در برابر آسیب انجام می‌دهد و فریب معامله شیطان را نمی‌خورد. و بنابراین تفاسیر قرون وسطایی بر ایوب تمایل داشتند نظریه‌های مشیت را در کنار تئودیسه خود بگنجانند.

رنج، مشیت الهی و کتاب ایوب

سعدیا گائون اولین فیلسوف یهودی قرون وسطی بود که تفسیری گسترده بر ایوب ارائه داد.[1] در کتاب ۵.۳ باورها و عقاید، سعدیا چندین دلیل برای رنج پرهیزگاران ارائه داد: اول، خدا ممکن است پرهیزگاران را به عنوان «مجازات برای خطاهای جزئی» مجازات کند، یا دوم، رنج ممکن است شامل «آزمایش‌های اولیه‌ای باشد که خدا آنها را آزمایش می‌کند، زمانی که می‌داند آنها قادر به تحمل آنها هستند، فقط برای اینکه بعداً برای این آزمایش‌ها به آنها پاداش دهد.»[2] علاوه بر این، این آزمایش‌ها احتمالاً برای نشان دادن شایستگی آنها در انتخاب شدن توسط خدا برای الطاف الهی به همنوعانشان بود.

این نکات با جزئیات بیشتری در تفسیر زبانی و فلسفی مفصل سعدیا بر ایوب، کتاب تئودیسه، که به احتمال زیاد قبل از باورها و عقاید نوشته شده است، مورد بحث قرار گرفته است. سعدیا در مقدمه تفسیر خود، دلایل دیگری را که ممکن است خدا اجازه دهد فردی بی‌گناه رنج ببرد، ذکر کرد: به منظور شخصیت‌سازی - «تادیب و آموزش»؛ به عنوان شیوه‌ای از «تطهیر و مجازات»؛ و به منظور «آزمایش و امتحان.»[3] سعدیا تأکید کرد که حق ما نیست که از راه‌های خدا سؤال کنیم: در نهایت، راه‌های خدا یک راز است. به گفته سعدیا، آنچه مهم است این است که ایوب توسط خدا آزمایش شد، با شکیبایی این آزمایش را تحمل کرد و «به سعادت ابدی در آخرت اطمینان یافت و بسیار بیشتر از آنچه در این زندگی امید داشت به او عطا شد.»[4] احتمالاً ما نیز باید همین کار را انجام دهیم و ما نیز در زندگی پس از مرگ پاداش خواهیم گرفت.

با این حال، ابن میمون تفسیر سعدیا را رد کرد و ادعا کرد که در نهایت توسط کتاب مقدس پشتیبانی نمی‌شود. در تقابل با سعدیا، ابن میمون یک تئودیسه قوی‌تر ارائه داد که در آن مشیت الهی، رنج بشر و آزمایش ایوب یک واحد به هم وابسته را تشکیل می‌دادند. تحلیل ابن میمون از ایوب در چارچوب یک نظریه

مفصل از مشیت الهی تحت تأثیر ارسطو بیان شده است. ابن میمون بحث خود را در راهنما ۳.۱۷ با خلاصه کردن پنج نظریه مختلف از مشیت الهی که منعکس‌کننده دیدگاه‌های یونانی و اسلامی هستند، آغاز می‌کند.[5] در تقابل با این فیلسوفان، ابن میمون موضع خود را درباره مشیت به شرح زیر توصیف کرد: «مشیت الهی تنها بر افراد متعلق به گونه انسان نظارت می‌کند ... اما در مورد همه حیوانات دیگر، و چه رسد به گیاهان و چیزهای دیگر، نظر من نظر ارسطو است.»[6] ابن میمون با گنجاندن عناصری از هر دو ارسطو و شریعت الهی، استدلال کرد که اگرچه مشیت در جهان تحت‌قمری به همه و تنها انسان‌ها گسترش می‌یابد، اما لزوماً بازتاب کیفر یا پاداش الهی نیست.

ابن میمون علاوه بر این بین مشیت عام، که به طور مساوی به همه اعضای گونه انسان به عنوان بخشی از نظم طبیعی گسترش می‌یابد، و مشیت فردی، که به افراد بر اساس شایستگی آنها ارائه می‌شود، تمایز قائل شد.[7] ابن میمون توضیح داد که از دیدگاه او، مشیت الهی مستقیماً به سطح کمال عقلی که توسط یک عامل به دست می‌آید، وابسته است: این برای همه افراد برابر نیست، بلکه «به همان اندازه که کمال انسانی آنها درجه‌بندی شده است، درجه‌بندی می‌شود.»[8] هنگامی که ما دیگر با خدا ارتباط برقرار نمی‌کنیم و توجه معرفتی خود را از الوهیت برمی‌داریم، مشیت از محافظت ما دست می‌کشد: «کسانی که به او نزدیک هستند، به شدت محافظت می‌شوند ... در حالی که کسانی که از او دور هستند، به هر آنچه ممکن است برایشان اتفاق بیفتد، واگذار می‌شوند.»[9] در این نظریه پیچیده از مشیت الهی، آن افرادی که به دنبال الوهیت هستند، از آسیب محافظت می‌شوند؛ اما هنگامی که توجه آنها از خدا منحرف می‌شود، در معرض آسیب قرار می‌گیرند. منتقدان ابن میمون با اشاره به آنچه باید برای ما آشکار باشد، یعنی اینکه اغلب افراد صالح رنج می‌برند (برای مثال به رنج صالحان در اردوگاه‌های کار اجباری فکر کنید)، پاسخ دادند. ابن میمون در راهنما ۳.۵۱ به این انتقاد پاسخ داد و پیشنهاد کرد که وقتی افراد صالح دچار آسیب و رنج می‌شوند، به این دلیل است که در آن لحظه از توجه به الوهیت دست کشیده‌اند.

پس این نظریه مفصل از مشیت چگونه بر ایوب، که به ظاهر بی‌دلیل رنج می‌برد، اعمال می‌شود؟ ابن میمون در راهنما ۳.۲۲–۲۴ یک مطالعه موردی از چگونگی عملکرد نظریه مشیت الهی خود در مورد کسی مانند ایوب ارائه داد. داستان ایوب، به گفته ابن میمون، «فوق‌العاده و شگفت‌انگیز» است، یک «تمثیل که برای بیان نظرات مردم درباره مشیت در نظر گرفته شده است.»[10] شگفت‌انگیزترین و عجیب‌ترین بخش این داستان به گفته ابن میمون این بود که ایوب در ابتدای داستان نه به عنوان حکیم، بلکه تنها به عنوان فردی اخلاقی و صالح توصیف شده است. برای اشاره به موضوعی که در فصل ۷ به آن باز خواهیم گشت، فضایل اخلاقی مانند پرهیزگاری برای کمال انسان ضروری اما کافی نیستند: فضیلت عقلی نیز برای کمال انسان لازم است. اگر ایوب حکیم بود، یا به فضیلت عقلی دست یافته بود، آنگاه «وضعیت او برایش مبهم نمی‌بود، همانطور که روشن خواهد شد.»[11] توبه ایوب در پایان اثر، «از این رو خود را خوار می‌شمرم و در خاک و خاکستر توبه می‌کنم» (ایوب ۴۲:۶)، بازتاب‌دهنده وضعیت تازه به دست آمده اوست که او را قادر می‌سازد هم وضعیت خود را درک کند و هم با آرامش تحمل کند. این توانایی دوگانه - درک و استقامت - رستگاری نهایی او و رستگاری خانواده‌اش را به همراه دارد. آنچه ایوب آموخته است این است که از رنج خود فراتر رود و اجازه ندهد که بر وجود درونی او تأثیر بگذارد. ابن میمون بدین ترتیب از داستان ایوب برای تقویت این نظریه کمال عقلی و مشیت استفاده کرد.

اکنون به بحث گرسونیدس درباره رنج و مشیت می‌پردازیم که هم در کتاب چهارم و هم در تفسیر بر ایوب او ارائه شده است. گرسونیدس با دو مسئله درگیر بود: میزان فعالیت مشیتی خدا و توضیح رنج صالحان.

همانطور که دیدیم، ابن میمون استدلال کرد که مشیت الهی فردی تنها به آن دسته از انسان‌هایی گسترش می‌یابد که به کمال عقلی و اخلاقی دست یافته‌اند. با این حال، گرسونیدس معتقد بود که خدا نمی‌تواند جزئیات را به عنوان جزئی بشناسد، و بنابراین راه حل ابن میمون برای او کارساز نخواهد بود. به گفته گرسونیدس، خدا تنها کلیات را می‌شناسد و بنابراین خدا نمی‌تواند افراد را برای مراقبت مشیتی تفکیک یا انتخاب کند.[12]

گرسونیدس در تفسیر بر ایوب خود که مکمل کتاب چهارم است، (مانند ابن میمون) ادعا کرد که هر یک از شخصیت‌های کتاب ایوب نماینده یک نظریه متفاوت از مشیت الهی هستند. اینکه نمونه‌هایی از شر وجود دارد، واقعیتی است که توسط تجربه حسی تأیید می‌شود، که نشان می‌دهد «بسیاری از افراد صالح در بیشتر عمر خود شرارت‌های بزرگی را متحمل می‌شوند و مزایای بسیار کمی دریافت می‌کنند ... علاوه بر این، ما مشاهده می‌کنیم که برخی از مردان صالح با وجود تلاش برای جلوگیری از شرارت‌ها، شرارت‌های بسیاری را متحمل می‌شوند، اما از این شرارت‌ها محافظت نمی‌شوند.»[13] چگونه می‌توانیم رنج صالحان را توضیح دهیم؟ گرسونیدس در حرکتی مشابه ابن میمون، بین «مشیت عام» که در خود طبیعت تعبیه شده است و آنچه او «مشیت خاص» می‌نامید که به کمال روحانی یک فرد مربوط می‌شود، تمایز قائل شد: مشیت خاص در رابطه مستقیم با سطح کمال روحانی که توسط یک فرد به دست می‌آید، بهره‌مند می‌شود. تنها تعداد بسیار کمی از افراد به «نوعی وحدت و پیوستگی با خدا» دست می‌یابند که مشیت فردی را فراهم می‌کند.[14] ابن میمون و گرسونیدس بنابراین در این مورد توافق دارند که مشیت الهی به کمال روحانی و عقلی که توسط یک فرد به دست می‌آید، وابسته است. ما در فصل بعدی به این موضوع کمال انسان بازمی‌گردیم.

سازگاری‌گرایی الهیاتی: سعدیا گائون، یهودا حلوی و ابن میمون

ما دیده‌ایم که مسئله رنج بشر با نظریه‌های مشیت و همچنین نظریه‌های انتخاب انسان در هم تنیده است. زیرا اگر مشیت الهی مستلزم حدی از عاملیت علّی الهی باشد، پس باید میزان توانایی انسان‌ها را برای اعمال اختیار خود در پرتو این تمایلات الهی در نظر بگیریم. اینکه بگوییم خدای دارای مشیت، عالم مطلق یا دانای کل است، به چه معناست؟ آیا خدا همه رویدادها، گذشته، حال و آینده را می‌داند؟ و اگر خدا رویدادهای آینده را قبل از وقوع آنها می‌داند، آیا علم خدا بر نتیجه نهایی آن رویدادها تأثیر می‌گذارد؟ اگر چنین است، علم پیشین خدا به رویدادهای انسانی چگونه بر اختیار انسان تأثیر می‌گذارد؟ به عبارت دیگر، آیا علم مطلق الهی مانع از اختیار انسان می‌شود؟ ربی‌ها قبلاً با مسئله الهیاتی آشتی دادن اختیار انسان و مراقبت و دغدغه مشیتی خدا برای انسان‌ها روبرو شده بودند. برای مثال، گفته می‌شود که ربی عقیبا آموخته است که «همه چیز از پیش مقدر شده است، با این حال اختیار (یا قدرت) داده شده است.»[15] عقیبا با تشخیص اینکه تنشی بین این دو مفهوم وجود دارد، تلاش نکرد آنها را آشتی دهد.

در تاریخ الهیات فلسفی، دو راه حل اصلی برای مسئله علم پیشین الهی ارائه شده است: ناسازگاری‌گرایی (الهیاتی) و سازگاری‌گرایی (الهیاتی).[16] ناسازگارگرایان معتقدند که علم پیشین خدا به رویدادهای آینده با ممکن بودن آن رویدادها ناسازگار است، در حالی که سازگارگرایان معتقدند که اختیار انسان با علم مطلق خدا سازگار است. همانطور که در زیر خواهیم دید، اکثریت فیلسوفان یهودی ادعا کردند که علم پیشین خدا به رویدادهای ممکن آینده به هیچ وجه مانع از انتخاب انسان نمی‌شود. یکی از دلایل محبوبیت سازگاری‌گرایی این است که امکان یک نظریه مسئولیت اخلاقی را فراهم می‌کند. برای مثال، ابن میمون استدلال کرد که اگر انسان‌ها توانایی انتخاب آزادانه اعمال خود را نداشته باشند، پس «خدا به چه حقی می‌تواند شریران را مجازات کند یا به

صالحان پاداش دهد؟»[17] اگر ما اختیار نداشته باشیم، آموزه پاداش و کیفر بی‌فایده می‌شود؛ مسئولیت اخلاقی بنابراین به آزادی انتخاب وابسته است.

هم سعدیا گائون و هم یهودا حلوی با مسئله آشتی دادن مشیت الهی با اختیار انسان دست و پنجه نرم کردند. هر دوی آنها وجود اعمال «ممکن» یا «حادث» را مطرح کردند که امکان آزادی انتخاب انسان را فراهم می‌کرد. سعدیا به عنوان یک امر بدیهی پذیرفت که خدا به انسان‌ها اختیار داده است: «این با عدالت آفریننده و رحمت او نسبت به انسان مطابقت دارد که به او قدرت و توانایی انجام آنچه را که به او فرمان داده و خودداری از آنچه او را از آن منع کرده است، اعطا کند.»[18] اما چگونه می‌توان اختیار را با فرمان‌های خدا آشتی داد؟ سعدیا ادعا کرد که هم عمل کردن و هم خودداری از عمل به یک اندازه به عنوان اعمال آزادانه محسوب می‌شوند: «به همان شیوه‌ای که انجام دادن یک کار توسط یک مرد، یک عمل محسوب می‌شود، خودداری او از آن نیز یک عمل محسوب می‌شود.»[19] نکته سعدیا در اینجا این است که اصطلاح «عمل» در معنای کامل خود به معنای انتخاب آزاد است؛ حتی در انتخاب نکردن، انسان‌ها اختیار خود را اعمال می‌کنند.

حلوی از سعدیا گائون پیروی کرد و تأکید کرد که «امکان» وجود دارد و ادعا کرد که «تنها یک فرد منحرف و بدعت‌گذار ماهیت آنچه ممکن است را انکار می‌کند. اگر او معتقد بود که آنچه خواهد شد، به ناچار خواهد شد، به سادگی تسلیم می‌شد و خود را با سلاح در برابر دشمن یا با غذا در برابر گرسنگی‌اش مجهز نمی‌کرد.»[20] اما پذیرش امکان «با اعتقاد به مشیت الهی ناسازگار نیست.»[21] حلوی برای حمایت از سازگاری امکان با علم مطلق الهی، بین دو زنجیره علیت تمایز قائل شد. زنجیره اول بیان مستقیم اراده الهی را نمایندگی می‌کند، در حالی که زنجیره دوم یک زنجیره واسطه‌ای از رویدادهای علّی را نمایندگی می‌کند که بین خدا و رویدادهای طبیعی وجود دارد.[22] به گفته حلوی، اعمال ارادی انسان به زنجیره واسطه‌ای علیت تعلق دارند، به این معنی که مستقیماً توسط خدا ایجاد نمی‌شوند.

سعدیا و حلوی با تثبیت اینکه انسان‌ها اختیار دارند، آماده‌اند تا به مسئله بعدی بپردازند که آیا علم خدا با این اختیار انسانی تداخل دارد یا خیر. سعدیا اولین فیلسوف یهودی بود که دوراهی علم مطلق الهی را به شرح زیر متبلور کرد: «شاید کسی بپرسد: "اگر خدا می‌داند که چه چیزی قبل از به وجود آمدن، به وجود خواهد آمد، او قبلاً می‌داند که فلان شخص از او نافرمانی خواهد کرد؛ و ممکن نیست که آن شخص از خدا نافرمانی نکند، تا علم پیشین خدا درست از آب درآید."»[23] راه حل او ساده بود، یعنی اینکه علم خدا علّی نیست. «کسی که این ادعا را می‌کند، هیچ دلیلی ندارد که علم آفریننده درباره چیزها، علت وجود آنهاست.»[24] دلیل سعدیا برای رد کارایی علم پیشین خدا، بر رابطه بین علم و علل استوار است؛ اگر علم خدا علّی بود، آنگاه به گفته سعدیا «آنها (رویدادهای ممکن آینده) از ازل وجود داشتند، زیرا علم خدا به آنها ازلی است.»[25] به همین ترتیب، حلوی ادعای سعدیا را تکرار کرد و استدلال کرد که «علم به یک چیز، علت به وجود آمدن آن نیست.»[26] برای مثال، دانستن من که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، باعث طلوع خورشید نمی‌شود؛ به همین ترتیب، علم خدا به اعمال آینده من، باعث یا به وجود آورنده آن اعمال نمی‌شود. حلوی با تثبیت رضایت‌بخش اینکه اختیار انسان وجود دارد، با بیان اینکه «انسان در خود این قدرت را می‌یابد که شر را انجام دهد یا از آن در اموری که برایش ممکن است، اجتناب کند» نتیجه‌گیری می‌کند.[27]

سازگاری‌گرایی کامل‌ترین بیان خود را توسط ابن میمون یافت. در راهنما ۳.۱۷، ابن میمون اظهار داشت که انسان‌ها «ظرفیت مطلق» برای عمل دارند، به این معنی که آنها انتخاب دارند که «هر کاری را که در توان انسان است انجام دهند.» ابن میمون نیز مانند پیشینیان خود، سعدیا و حلوی، به سرعت اشاره کرد که علم

خدا باعث وقوع ضروری موجود مورد نظر نمی‌شود: ممکن، ممکن باقی می‌ماند. «علم او، متعال باد، که فلان چیز ممکن به وجود خواهد آمد، به هیچ وجه آن چیز ممکن را از ماهیت ممکن بودن خارج نمی‌کند. برعکس، ماهیت ممکن با آن باقی می‌ماند؛ و علم درباره اینکه چه چیزهای ممکنی تولید خواهد شد، مستلزم این نیست که یکی از دو امکان ضروری شود ... علم او درباره آنچه اتفاق خواهد افتاد، این چیز ممکن را از ماهیت خود خارج نمی‌کند.»[28] به عبارت دیگر، با توجه به دو حالت غیرواقعی امور، علم خدا به اینکه یکی از آنها محقق خواهد شد، بر امکان عدم وقوع آن تأثیر نمی‌گذارد. از این رو، ابن میمون نیز مانند سعدیا و حلوی (و بسیاری از متفکران اسکولاستیک مسیحی) بدون استدلال ادعا کرد که علم خدا به ممکنات آینده، ماهیت آنها را تغییر نمی‌دهد. ابن میمون با تأکید بر دیگرگونگی کامل الوهیت، غیرقابل درک بودن صفات الهی، و ناتوانی انسان‌ها در درک علم خدا، تلاش کرد، مانند سعدیا و حلوی، این واقعیت را آشتی دهد که از یک سو خدا زندگی ما را نظم داده است، و از سوی دیگر اختیار انسان پیش‌نیاز مسئولیت اخلاقی و دینی است.

ناسازگاری‌گرایی الهیاتی: ابراهیم بن داوود و گرسونیدس

همانطور که در بالا ذکر شد، ناسازگارگرایان استدلال کردند که علم مطلق الهی و اختیار انسان ناسازگارند: یا خدا آینده را نمی‌داند و عالم مطلق نیست، یا انسان‌ها اختیار ندارند. ابراهیم بن داوود و گرسونیدس تنها متفکران یهودی بودند که در محدودیت‌های علم مطلق خدا بازنگری کردند. ابن داوود کل اثر فلسفی خود، ایمان والا، را به عنوان پاسخی به مسئله اختیار و علم مطلق اختصاص داد. همانطور که در مقدمه خود بیان کرد، «(کسی) از نویسنده پرسیده بود، آیا اعمال انسان ضروری است یا او بر آنها اختیار دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، نویسنده [این رساله] را در یک خلاصه و سه کتاب بیان کرد.»[29] ابن داوود با یک موضع منحصر به فرد تا آن زمان به این معما پاسخ داد، یعنی اینکه علم مطلق خدا به رویدادهای ممکن آینده گسترش نمی‌یابد. در کتاب ۲.II، ابن داوود برای آنچه او امکان واقعی می‌نامید، تلاش کرد. او با تمایز بین دو نوع امکان، معرفت‌شناختی و واقعی، ادعا کرد که تنها اولی، امکان معرفت‌شناختی، به جهل از رویدادهای آینده منجر می‌شود. ابن داوود مثال زیر را ارائه داد: ما ممکن است تعجب کنیم که آیا پادشاه بابل امروز درگذشته است یا زنده است؛ زنده بودن (یا مردن) او یک امکان است «زیرا ما، مردمان اسپانیا، از این (وضعیت امور) بی‌خبریم. بلکه هر دو گزینه برای ما یکسان است ... اما از آنجا که (این) امر در خود ممکن نیست، به ضرورت یکی از گزینه‌ها صحیح است، و خدا، متعال باد، در (مواردی) مانند این می‌داند که یکی از گزینه‌ها همانطور که در خود است، ضروری است.»[30] به عبارت دیگر، چنین مواردی به معنای ضعیف‌تری ممکن نامیده می‌شوند زیرا انسان‌ها دانش کافی از موضوع مورد نظر را ندارند.

ابن داوود سپس نوع دومی از امکان را متمایز کرد؛ این امکان هستی‌شناختی واقعی، امکانی است که خود خدا آن را به عنوان ممکن آفریده است: خدا «آن را به عنوان چیزی آفرید که می‌تواند یکی از دو صفت متضاد را داشته باشد.»[31] امکان واقعی به رویدادهای ممکن آینده اطلاق می‌شود که ذاتاً می‌توانند اتفاق بیفتند یا نیفتند. بیشترین چیزی که خدا می‌داند این است که چنین چیزی یا رویدادی ممکن است؛ حتی خدا، با این حال، نمی‌داند که کدام یک از دو امکان محقق خواهد شد. به عنوان مثال، یک نبرد دریایی در آینده را در نظر بگیرید (یک مثال واقعی که ارسطو در بحث خود درباره رویدادهای ممکن آینده به کار برد): چنین نبردی ممکن است فردا رخ دهد یا ندهد، و حتی خدا نمی‌داند که آیا اتفاق خواهد افتاد یا نه تا زمانی که آینده به حال تبدیل شود. بیشترین چیزی که خدا می‌داند این است که یک نبرد دریایی ممکن است فردا اتفاق بیفتد یا نیفتد. به

«سوفسطایی» که استدلال می‌کند این به خدا جهل را نسبت می‌دهد، ابن داوود پاسخ می‌دهد که «این جهل نیست» زیرا به لحاظ فنی، هیچ چیز معینی برای دانستن وجود ندارد. ندانستن آنچه نیست، نقصی در علم مطلق خدا محسوب نمی‌شود. و بنابراین ابن داوود احساس کرد که ممکن بودن آینده را بدون محدود کردن قدرت خدا برای دانستن همه آنچه قابل شناخت است، حفظ کرده است.

گرسونیدس موضع ابن داوود را حتی به طور رادیکال‌تری در جنگ‌های خداوند بسط داد. از آنجا که تنها انسان‌ها اختیار دارند، پرسیدن اینکه آیا خدا رویدادهای ممکن آینده را می‌داند، معادل پرسیدن اینکه آیا خدا علم پیشین به اعمال آزادانه انسان‌ها دارد، است. گرسونیدس نظریه‌های پیشینیان سازگارگرای خود را به نفع یک موضع ناسازگارگرا رد کرد: او استدلال کرد که خدا می‌داند که حالات خاصی از امور ممکن است محقق شوند یا نشوند. اما تا آنجا که آنها واقعاً حالات ممکنی هستند، او نمی‌داند کدام یک از دو گزینه در واقع محقق خواهد شد. زیرا اگر خدا رویدادهای ممکن آینده را قبل از تحقق آنها می‌دانست، هیچ امکانی در جهان وجود نداشت.[32] گرسونیدس با تکرار ابن داوود، ادعا کرد که ناتوانی خدا در پیش‌بینی رویدادهای ممکن آینده، نقصی در علم خدا نیست: «این واقعیت که خدا دانش اینکه کدام نتیجه ممکن محقق خواهد شد را ندارد، به هیچ وجه نقصی را در خدا نشان نمی‌دهد. زیرا دانش کامل از یک چیز، دانش آن چیزی است که آن چیز در واقعیت است؛ هنگامی که آن چیز آنطور که هست درک نمی‌شود، این خطا است، نه دانش.»[33] به این ترتیب، گرسونیدس نتیجه گرفت که مسئله علم مطلق الهی حل شده است. با توجه به رویدادهای ممکن آینده، خدا ماهیت یا ذات منظم آنها را می‌داند، و خدا می‌داند که آنها ممکن هستند، اما حتی خدا نمی‌داند کدام گزینه محقق خواهد شد تا زمانی که رخ دهد.[34]

پاسخ جبرگرایانه: کرسکاس درباره علم الهی

ما اکنون هم پاسخ‌های سازگارگرایانه و هم ناسازگارگرایانه را به پرسش از گستره علم مطلق خدا بررسی کرده‌ایم. در پاسخ به این مواضع، حسدای کرسکاس به یک دیدگاه جبرگرایانه اصلاح‌شده بازگشت که بر اساس آن، اگرچه اعمال انسانی، از جمله اعمال آینده، توسط علم خدا تعیین می‌شوند، اما این اعمال به طور مطلق ضروری نیستند. هدف اعلام شده کرسکاس در نور خداوند بررسی استدلال‌های فلسفی بود که سه اصل زیر را که توسط سنت ضروری تلقی می‌شد، تهدید می‌کردند: «اینکه علم خدا بی‌نهایت را در بر می‌گیرد»؛[35] «اینکه علم خدا به غیرموجود گسترش می‌یابد»؛[36] و «اینکه خدا درباره گزینه‌های ممکن علم دارد بدون اینکه ماهیت آنها به عنوان ممکن تغییر کند.»[37]

کرسکاس احساس می‌کرد که دو اصل اخیر توسط سلف نزدیکش، گرسونیدس، تهدید شده‌اند. او بنابراین بخش زیادی از کار خود را صرف رد ادعای گرسونیدس کرد که خدا جزئیات را تنها از طریق نظم کلی آنها می‌داند. کرسکاس استدلال کرد که رویدادهایی که توسط خدا شناخته می‌شوند، اگرچه «در خود ممکن هستند»، اما با توجه به تاریخچه علّی خود ضروری هستند. کرسکاس با استفاده از این قیاس که دانش یک شخص ماهیت امکان چیزی که شناخته می‌شود را تغییر نمی‌دهد، استدلال کرد که علم خدا نیز ماهیت امکان مورد نظر را تغییر نمی‌دهد. «علم خدا به اینکه کدام یک از دو گزینه ممکن محقق خواهد شد، ماهیت ممکن را تغییر نمی‌دهد.»[38] به عبارت دیگر، یک رویداد ممکن است «در ماهیت خود» ممکن باشد، اما به طور قطعی توسط خدا شناخته شده باشد.

این موضع چگونه بر انتخاب انسان اعمال می‌شود؟ در کتاب دوم، اصل ۵، فصل ۱ نور، کرسکاس استدلال کرد که ممکن در برخی جهات وجود دارد و در جهات دیگر نه. ممکن «فقط در رابطه با خود» وجود دارد. به عبارت دیگر، هنگامی که از دیدگاه شبکه علّی کلی زنجیره رویدادها نگریسته شود، رویداد واقعاً ممکن نیست. این بدان معناست که از دیدگاه تاریخچه علّی آن، هر رویداد ضروری است. تنها در پرتو ضعف معرفت‌شناختی انسان (یعنی ناتوانی ما در شناخت و درک این تاریخچه علّی) می‌توان گفت که یک رویداد ممکن است. کرسکاس ادامه می‌دهد و پیشنهاد می‌کند که آنچه قبل از وجودش ضروری است، ممکن نیست. به عبارت دیگر، اگر خدا بداند که من در زمان آینده عمل خاصی را انجام خواهم داد، آنگاه انجام آن عمل از دیدگاه علم خدا تعیین شده است. اگرچه از دیدگاه خودم، من هنوز ممکن است (فکر کنم می‌توانم) کار مخالف را انجام دهم، اما از دیدگاه خدا، برای من ممکن نیست که عمل مخالف را انجام دهم. از این رو، از «دیدگاه علم خدا»، من در مورد انجام اعمال آینده‌ام آزاد نیستم. موضع جبرگرایانه کرسکاس در اندیشه یهودی بعدی یک استثنا بود و توسط شاگرد خود او (در زیر ببینید) مورد انتقاد قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

ما دیده‌ایم که فیلسوفان یهودی با تعدادی از مشکلات که به طور کلی حول وجود شر، رنج و اختیار انسان می‌چرخند، دست و پنجه نرم کردند. ما با پاسخ‌های فلسفی به کتاب ایوب شروع کردیم که در آن چالش رنج بشر مطرح شده بود. خدا تا چه حد مسئول اعمال انسان است؟ و اگر خدا علت نهایی اعمال انسان است، آیا می‌توانیم برای اعمال خود مسئول باشیم؟ به طور کلی‌تر، چگونه وجود شر و رنج بشر را توضیح دهیم؟ هم سعدیا گائون و هم یهودا حلوی زمینه‌ساز سازگاری‌گرایی ابن میمون شدند. ابن میمون علم مطلق خدا را در برابر اعتراضات متعدد حفظ کرد. از سوی دیگر، ابن داوود و گرسونیدس با این تز که خدا می‌تواند رویدادهای ممکن آینده را بداند بدون اینکه این علم بر ممکن بودن آن اشیاء تأثیر بگذارد، مخالف بودند. آنها با این استدلال که علم پیشین الهی همراه با خطاناپذیری، ممکن بودن اشیاء علم خدا را منتفی می‌کند، انکار کردند که خدا علم به رویدادهای ممکن آینده دارد.

حسدای کرسکاس تلاش کرد تا آنچه از علم مطلق الهی باقی مانده بود را با این استدلال که خدا به شیوه‌ای بی‌زمان آن رویدادهایی را می‌داند که با توجه به علل خود به طور ضروری رخ می‌دهند، اما برای کسی که با علل مورد نظر آشنا نیست، ممکن به نظر می‌رسند، نجات دهد. شاگرد خود کرسکاس، یوسف آلبو، نظریه اختیار استادش را مورد انتقاد قرار داد. آلبو با خلاصه کردن موضع کرسکاس، واکنش خود را این بود که این «بسیار نزدیک به دیدگاهی است که همه چیز تعیین شده است و ممکن وجود ندارد. زیرا از آنجا که چیزها در رابطه با علل خود ضروری در نظر گرفته می‌شوند، اگر خدا علل را بداند، آنها در واقع ضروری هستند.»[39] نکته آلبو، که با ابن داوود و گرسونیدس موافق است، این است که در نظریه کرسکاس، رویدادهای آینده نمی‌توانند به هیچ شکل دیگری به جز آنکه در واقع به وجود می‌آیند، به وجود آیند: «هیچ چیزی وجود ندارد که به طور مساوی بتواند باشد یا نباشد، وقتی در رابطه با علل خود در نظر گرفته شود.»[40] و بنابراین مسئله علم مطلق الهی، در ذهن او، و شاید در ذهن خود ما، به عنوان حل‌نشده باقی ماند.

یادداشت‌ها:

۱. بنگرید به سعدیا ۱۹۸۸ و سعدیا ۱۹۴۸.
۲. سعدیا ۱۹۴۸، ص. ۲۱۳.
۳. سعدیا ۱۹۸۸، صص. ۱۲۵–۱۲۶.
۴. سعدیا ۱۹۸۸، ص. ۱۲۷.
۵. پاینز یادآور می‌شود که در تبیین پنج نظریه، میمونیدس به‌شدت از رساله‌ی **درباره‌ی عنایت (در باب قَدَر / De Fato)** اثر **اسکندر افرودیسی** تأثیر پذیرفته است؛ کسی که در راهنمای سرگشتگان، ۳.۱۶، به‌صراحت از او نام برده می‌شود.
۶. میمونیدس ۱۹۶۳، ۱۷، ۴۷۱. موضع ارسطو این بود که عنایت الهی عام است، نه فردی.
۷. برای بررسی فلسفی دقیق نظریه‌ی میمونیدس، بنگرید به نادلر ۲۰۰۹.
۸. میمونیدس ۱۹۶۳، ۳.۱۸، ۴۷۵.
۹. میمونیدس ۱۹۶۳، ۳.۱۸، ۴۷۶.
۱۰. میمونیدس ۱۹۶۳، ۳.۲۲، ۴۸۶.
۱۱. میمونیدس ۱۹۶۳، ۳.۲۲، ۴۸۷.
۱۲. درباره‌ی دیدگاه تازه‌ی گرشونیدس در باب دانایی مطلق الهی، بنگرید به رودافسکی ۲۰۱۸. همچنین بخش‌های بعدی را ببینید.
۱۳. گرشونیدس ۱۹۸۷، ۴.۳، ۱۷۱.
۱۴. گرشونیدس ۱۹۸۷، ۴.۴، ۱۷۵.
۱۵. آووت، ۳.۱۹. برای بحث مفصل درباره‌ی گفته‌ی عقیبا و تأثیر آن بر ربّیان، بنگرید به اورباخ ۱۹۷۵، صص. ۲۵۵–۲۸۵.
۱۶. شایان یادآوری است که تا به امروز، فیلسوفان و الهی‌دانان عموماً در همین دو اردوگاه قرار می‌گیرند.
۱۷. میمونیدس ۱۹۶۲، ۵.۴، 87 a.
۱۸. سعدیا گائون، در: آلتمن ۲۰۰۷، ص. ۱۱۹. ترجمه‌ی آلتمن در چاپ ۲۰۰۷ دقیق‌تر از ترجمه‌ی موجود در سعدیا گائون ۱۹۴۸ است، از این‌رو از همان استفاده می‌شود.
۱۹. سعدیا گائون، در: آلتمن ۲۰۰۷، ص. ۱۱۹.
۲۰. هالوی ۱۹۴۷، ۵.۲۰، ۳۱۵.
۲۱. هالوی ۱۹۴۷، ۵.۲۰، ۳۱۵. باید توجه داشت که هالوی واژه‌ی «عنایت» را در معنایی عام‌تر، شامل دانایی مطلق الهی، به‌کار می‌برد.
۲۲. هالوی ۱۹۴۷، ۵.۲۰، ۳۱۶.
۲۳. سعدیا گائون، در: آلتمن ۲۰۰۷، ص. ۱۲۲.
۲۴. سعدیا گائون، در: آلتمن ۲۰۰۷، ص. ۱۲۲.
۲۵. سعدیا گائون، در: آلتمن ۲۰۰۷، ص. ۱۲۲.
۲۶. هالوی ۱۹۴۷، ۵.۲۰، ۳۱۹.
۲۷. هالوی ۱۹۴۷، ۵.۲۰، ۳۲۶.
۲۸. میمونیدس ۱۹۶۳، ۳.۲۰، ۴۸۲.
۲۹. ابراهیم بن داوود ۱۹۸۶.

۳۰. ابراهیم بن داوود ۱۹۸۶.
۳۱. ابراهیم بن داوود ۱۹۸۶، ۲.۶، ۹۶.
۳۲. گرشونیدس ۱۹۸۷، ۳.۴، ۱۱۶.
۳۳. گرشونیدس ۱۹۸۷، ۳.۴، ۱۱۸.
۳۴. دیدگاه گرشونیدس شباهتی چشمگیر با دیدگاه ویلیام آکهام دارد که در همان دوره در آوینیونِ فرانسه می‌نوشت. برای بحث بیشتر، بنگرید به رودافسکی ۲۰۱۸.
۳۵. کرسکاس ۲۰۱۸، نور، ۲.۱.۱، ۱۲۱.
۳۶. کرسکاس ۲۰۱۸، نور، ۲.۱.۱، ۱۲۱.
۳۷. کرسکاس ۲۰۱۸، نور، ۲.۱.۱، ۱۲۱.
۳۸. کرسکاس ۲۰۱۸، نور، ۲.۱.۴، ۱۳۷.
۳۹. آلبو ۱۹۴۶، ۴.۱، ۷.
۴۰. آلبو ۱۹۴۶، ۴.۱، ۸.

برای مطالعه بیشتر

Jospe, R. (2009). *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Boston, MA: Academic Studies Press.

Nadler, S. (2009). "Theodicy and Providence," in S. Nadler and T.M. Rudavsky (eds), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 619–658.

Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Saadiah Gaon. (1988). *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job*, trans. L. Goodman. New Haven, CT: Yale University Press.

فصل ۶

اخلاق عملی
زندگی خوب

مقدمه

در حالی که فصل‌های پیشین به مسائل کیهان‌شناسی، هستی‌شناسی و علوم طبیعی می‌پرداختند، در فصل ۵ به مسئله رنج بشر و مشیت الهی روی آوردیم. یک موضوع که هنوز به آن نپرداخته‌ایم، اخلاق عملی است. فیلسوفان یهودی در ساختن نظریه‌ای در باب اخلاق عملی، از فلسفه یونان، از ربی‌ها و از معاصران فلسفی خود بهره بردند. هر دو نظام اخلاق ارسطویی و نوافلاطونی بر تصور آنها از فضیلت و سعادت تأثیر گذاشتند. عبارات بنیادین از اخلاق نیکوماخوسی. ارسطو، دیدگاهی از سعادت روانی (یا اودایمونیا) را به عنوان شکوفایی انسان یا بهزیستی روانی ترویج می کرد. ارسطو به ما گفت که همه انسان‌ها میل به سعادت دارند، اما ما تمایل داریم آنچه را که به صورت مادی می‌خواهیم با آنچه واقعاً به سعادت منجر می‌شود، اشتباه بگیریم. در عوض، زندگی نهایی فضیلت، زندگی‌ای است که کارکرد یا ⍰⍰⍰⍰ ما را به عنوان حیوانات عاقل برآورده می کند؛ بنابراین اودایمونیا از زندگی مطابق با عقل حاصل می‌شود.

ارسطو استدلال کرد که سعادت انسان بر ظرفیت تعقل استوار است و به عنوان زندگی مطابق با اصل عقلانی تعریف می‌شود. اما پژوهشگران به یک تنش عمیق در آثار ارسطو در مورد تحقق سعادت انسان اشاره کرده‌اند. از یک سو، ارسطو استدلال کرد که سعادت از طریق عمل اخلاقی محقق می‌شود و سعادتمندترین فرد کسی است که زندگی‌ای پربار در حوزه اخلاقی و سیاسی دارد. از سوی دیگر، در کتاب پایانی اخلاق نیکوماخوسی (۱۰.۷-۸)، ارسطو حکمت نظری را به عنوان غایت نهایی یا تلوس زندگی انسان ارائه داد و ادعا کرد که فرد واقعاً سعادتمند زندگی‌ای از تأمل انفرادی و کمال عقلی را می گذراند که از توده‌های بشری جداست. حکمت نظری، آن‌طور که ارسطو در این کتاب پایانی استدلال کرد، برتر از همه فعالیت‌های دیگر است زیرا شریف‌ترین بخش ما را کامل می کند، خودکفاست، برای خود انجام می‌شود، در یک دوره زمانی طولانی انجام می‌شود و فعالیتی است که ما را بیش از همه شبیه به خدا می کند.[1] این دو شیوه زندگی به نظر ناسازگار می‌آیند: زندگی تأملی اهمیت کمتری به اخلاق می‌دهد و فرد بافضیلت اخلاقی اهمیت بسیار کمتری به تأمل نظری می‌دهد.

فیلسوفان یهودی به شدت تحت تأثیر مفهوم ارسطو از کمال انسان قرار گرفتند و برای آشتی دادن تنش‌های موجود در آثار ارسطو تلاش کردند. اما اگر، همانطور که ابن میمون و گرسونیدس استدلال کرده‌اند، بیشتر افراد از نظر روانی-جسمی قادر به پیمودن چنین مسیر دقیق و فلسفی نیستند، آیا نتیجه می‌شود که همه انسان‌ها نمی‌توانند به کمال عقلی دست یابند: آیا این راه برای همه یکسان و باز است؟ و توسعه اخلاقی و اجتماعی چه جایگاهی در جستجوی سعادت دارد؟ آیا در نهایت تنها یک راه برای رسیدن به سعادت نهایی وجود دارد؟

مجموعه دیگری از مسائل به نوع تربیت شخصیتی لازم برای دستیابی به کمال اخلاقی مربوط می‌شود. هم ارسطو و هم ربی‌های اولیه بر اهمیت توسعه شخصیت در کسب یک قطب‌نمای اخلاقی تأکید داشتند. ارسطو بر نقش عادت، تکرار مداوم اعمال اخلاقی، تأکید می کرد، در حالی که کتاب امثال توسعه شکل‌گیری شخصیت

را به عنوان بخشی از آموزش اخلاق توصیف می‌کرد. اما در متون یهودی، رفتار اخلاقی اغلب تحت حوزه شریعت الهی یا هلاخا قرار می‌گرفت. خود مفهوم اخلاق یهودی تنها در چارچوب فرمان‌های موسوی قابل درک است. گنجاندن فرمان‌های اخلاقی در چارچوب گسترده‌تر فرمان الهی، پرسش مهم دیگری را مطرح می‌کند: آیا می‌توان احکام اخلاقی مستقل از فرمان‌ها وجود داشته باشد؟ ربی‌ها قبلاً نگران این بودند که آیا ممکن است حوزه‌ای از «رفتار صحیح» وجود داشته باشد که مستقل از فرمان الهی باشد. به طور خاص، ربی‌ها بر سر اینکه آیا هلاخا همه‌جانبه است یا اینکه یک معیار اخلاقی مستقل وجود دارد که حتی هلاخا (و واضع هلاخا، یعنی خدا) به آن پایبند است، اختلاف نظر داشتند. راه دیگر بیان این پرسش این است که آیا در یک الهیات که در نهایت به فرمان الهی وابسته است، جایی برای قانون طبیعی مستقل وجود دارد؟ نسل‌های فیلسوفان یهودی، هم قرون وسطایی و هم مدرن، با این مسائل دست و پنجه نرم کرده‌اند.

در این فصل، ما موضوع اخلاق عملی را بررسی می‌کنیم، با شروع از کدهای اخلاقی خاصی که توسط ابن گبیرول، بحیا بن پاقودا، ابن میمون و کرسکاس توسعه یافته‌اند. سپس به این پرسش می‌پردازیم که آیا می‌توانیم یک نظریه اخلاقی در فلسفه یهودی قرون وسطی مستقل از هلاخا بیابیم. ما عمدتاً بر جایگاه قانون و نظریه اخلاقی در آثار موسی بن میمون تمرکز خواهیم کرد، اگرچه بحث‌هایی از سعدیا گائون، بحیا بن پاقودا و یوسف آلبو نیز مطرح خواهد شد. این تمرکز بر قانون، نقش پیامبر را معرفی می‌کند که برای بسیاری از متفکران ما، الگوی ایده‌آل کمال انسان را نمایندگی می‌کند. زیرا پیامبر نه تنها به عنوان مجرای یا پیوندی بین خدا و انسان‌ها عمل می‌کند، بلکه اوج هر دو فضیلت عقلی و عملی را نمایندگی می‌کند. موسی البته «پیامبر پیامبران» است و به بهترین شکل الگوی کمال اخلاقی و عقلی را تجسم می‌بخشد. اما همه متفکران ما بر شرایط لازم و کافی برای دستیابی به نبوت توافق نداشتند. این پرسش‌ها ما را به دایره کامل هدف نهایی وجود بازمی‌گردانند.

زندگی اخلاقی

فیلسوفان یهودی هم هلاخا و هم نظریه اخلاقی ارسطو را در بحث‌های خود درباره رفتار انسان گنجاندند. قیاس عملی، آموزه میانه‌روی، و عقل‌گرایی ارسطو همگی نقش مهمی در تعریف حوزه عقل عملی ایفا کردند. ما در فصل‌های پیشین بر تأکید ارسطو بر استدلال منطقی و برهان تأکید کرده‌ایم. اما علاوه بر قیاس‌های منطقی یا عقلانی دقیق، ارسطو در آثار اخلاقی خود قیاس‌های عملی را معرفی کرد که هم در مقدمات و هم در نتایج با استدلال‌های عقلانی‌تر متفاوت بودند. نکته ارسطو این بود که استدلال اخلاقی یا عملی با استدلال منطقی دقیق متفاوت است و بنابراین به شیوه متفاوتی از قیاس نیاز دارد. اخلاق فضیلت ارسطو در چارچوب آموزه مشهور او درباره میانه‌روی بیان شده است که نمایانگر حالتی میانی بین افراط و تفریط است.[2] به گفته ارسطو، فضیلت اخلاقی باید به دنبال میانه‌روی بین افراط‌ها باشد: احساس ترس، اعتماد به نفس، اشتها، خشم، ترحم و امثال آن «در زمان‌های مناسب، با توجه به اشیاء مناسب، نسبت به افراد مناسب، با انگیزه مناسب، و به شیوه مناسب، همان چیزی است که هم میانی و هم بهترین است، و این ویژگی فضیلت است.»[3] و همانطور که در بالا ذکر شد، عقل‌گرایی ارسطو بحث او را درباره هدف یا تلوس وجود انسان آغشته کرد.

عناصر نظریه اخلاقی ارسطو در سراسر متون یهودی قرون وسطی، آن‌گونه که در آثار ابن گبیرول، بحیا و ابن میمون مشهود است، ظاهر شدند. بیایید به عنوان مثال، سهم عمده ابن گبیرول در ادبیات اخلاقی، اصلاح اخلاق نفس (תיקון מידות הנפש) را که در سال ۱۰۴۵ نوشته شد، در نظر بگیریم. در این اثر، ابن گبیرول یک نظام اخلاقی وابسته به استدلال عقلانی را توسعه داد. اگرچه بسیاری از ایده‌های او توسط ارجاعات کتاب

مقدس پشتیبانی می‌شوند، اما او نقل‌قول‌هایی از فیلسوفان یونانی و شاعران عرب را نیز در بر می‌گرفت. ابن گبیرول یک عنصر اصیل را به کار خود وارد کرد، یعنی ارتباط بین ساختار اخلاق و فیزیولوژیکی انسان. برای مثال، ابن گبیرول کیفیات و نقایص روح را در چارچوب میانه‌روی ارسطویی توصیف کرد. بحث او درباره کیفیات روح - غرور/فروتنی، حیا/بی‌شرمی، عشق/نفرت، رحمت/بی‌رحمی، خشم/طرفداری، شادی/غم و سخاوت/خساست - همگی در پس‌زمینه تشویق ارسطو به اجتناب از افراط (و تفریط) و هدف‌گیری به سوی میانه‌روی بیان شدند.

نظام اخلاق بحیا بن پاقودا بلندپروازانه‌تر از نظام ابن گبیرول بود و یکی از اولین تلاش‌ها برای سازماندهی قوانین و وظایف اخلاق یهودی در یک نظام فلسفی منسجم را نمایندگی می‌کرد. بحیا توضیح داد که انگیزه او برای گردآوری اثرش، وظایف قلب، از این برداشت نشأت می‌گرفت که بسیاری از یهودیان یا به وظایف شریعت یهودی توجه کمی داشتند، یا توجه انحصاری به وظایفی داشتند که توسط بدن انجام می‌شد به ضرر کمال روحانی. بحیا از شواهد فرضی مبنی بر اینکه مردم به وظایf قلب (یا نیت‌های درونی) عمل کرده و آنها را پرورش می‌دادند، ناامید بود. بحیا با انعکاس تأکید ارسطویی و نوافلاطونی بر کمال عقلی، استدلال کرد که سعادت نهایی انسان به برتری عقلی وابسته است. بهزیستی روح به داشتن دانش دقیقی از ساختار جهان بستگی دارد.

در وظایف قلب، بحیا بین دو نوع وظیفه تمایز قائل شد: وظایf قلب و وظایف بیرونی. اولی صرفاً عقلانی و عقلی است، در حالی که دومی عملی است. این دو نوع وظیفه به هم مرتبط هستند. وظایف بیرونی مانند حرکت دادن اعضای بدن یا کمک به همسایه، برای مثال، بدون وظایف درونی مناسب - رضایت ذهن در مورد اول، و عشق یا احترام به همسایه در مورد دوم - غیرممکن است. بحیا در مقدمه، «وظایف درونی قلب» را به عنوان مرتبط با نیت درونی توصیف کرد و تعجب خود را از اینکه هیچ‌کس درباره این وظایف درونی ننوشته بود، ابراز کرد، که او آنها را «اساس همه فرمان‌ها» می‌یافت! اگر آنها تضعیف شوند، هیچ یک از وظایف اعضا اهمیتی نخواهد داشت.»[4] هدف نهایی این وظایف درونی چیزی است که بحیا آن را «کامل‌دلی» نامید و زمانی به دست می‌آید که انسان‌ها به هماهنگی کامل ذهن و بدن دست یابند. هنگامی که خودهای بیرونی و درونی ما در تضاد هستند، هنگامی که اعمال ما با نیت‌های ما مطابقت ندارند، «اگر اعمال اعضای ما با اعتقادات قلب ما در تضاد باشد»، نمی‌توانیم خدا را با تمام وجود عبادت کنیم.[5] بحیا فهرستی از بیست کیفیت اخلاق را ارائه داد که در جفت‌های متضاد گروه‌بندی شده بودند: (۱) شادی و غم؛ (۲) ترس و امید؛ (۳) شجاعت و ترسویی؛ (۴) شرم و گستاخی؛ (۵) خشم و قناعت؛ (۶) رحمت و بی‌رحمی؛ (۷) غرور و فروتنی؛ (۸) عشق و نفرت؛ (۹) سخاوت و خساست؛ و (۱۰) کوشش و تنبلی.[6] او ادعا کرد که این کیفیات را همانطور که به ذهنش رسیده بود و بدون هیچ ترتیب خاصی ثبت کرده است. هر یک از این جفت‌ها به طور خلاصه مورد بحث قرار گرفته‌اند. بخش‌های بعدی این کیفیات را در چارچوب وظایف قلب بسط دادند و راهی برای دستیابی به نزدیکی به الوهیت فراهم کردند. نوآوری بحیا این بود که معنویت درونی، یا آنچه ما نیت‌مندی می‌نامیم، اهمیت بیشتری نسبت به رفتار بیرونی پیدا کرد. تا به امروز، خوانندگان آثار بحیا بر اهمیت نیت (یا کاوانا) در رفتار اخلاق و دینی تأکید می‌کنند.

اکنون به ابن میمون می‌پردازیم که چندین اثر را به نظریه اخلاق اختصاص داد. ابن میمون در اثری با عنوان هشت فصل، ویژگی‌های مختلف شخصیتی را بررسی کرد و اصطلاحات «با فضیلت» و «رذیلت» را به جای اعمال، برای ویژگی‌های شخصیتی به کار برد. ابن میمون بر ماهیت مقدماتی یا مثبت فضایل اخلاق تأکید کرد: «بهبود عادات اخلاق همانند درمان روح و قوای آن است.»[7] ابن میمون با انعکاس ارسطو، دو نوع فضیلت را

متمایز کرد: عقلانی و اخلاقی. فضایل عقلانی شامل حکمت و هوش است،[8] در حالی که فضایل اخلاقی شامل تعدادی از ویژگی‌ها مانند اعتدال، بخشندگی، عدالت، ملایمت، فروتنی، قناعت و شجاعت است. با این حال، این جدایی بین فضایل عقلی و اخلاقی، نگرانی‌ای را درباره وضعیت معرفت‌شناختی دانش اخلاقی ایجاد می‌کند.[9] ابن میمون در راهنما تأکید خواهد کرد که تنها دانش عقلی می‌تواند به فضیلت عقلانی منجر شود، در حالی که تخیل نماینده قوه پایین‌تری از روح است و به کمال اجتماعی منجر می‌شود.

عنوان خود اثر دوم - ویژگی‌های شخصیتی (הלכות דעות) - اهمیت توسعه یک شخصیت مناسب را تقویت می‌کند. نهادینه کردن فضایل اخلاقی مستلزم تکرار مداوم «اعمال صحیح» است. به گفته ابن میمون: «یک مرد باید خود را به این ویژگی‌های شخصیتی عادت دهد تا زمانی که در او محکم شوند. بارها و بارها، او باید اعمالی را مطابق با ویژگی‌های شخصیتی که در حد وسط هستند، انجام دهد. او باید آنها را به طور مداوم تکرار کند تا انجام آنها برایش آسان و بدون زحمت باشد و این ویژگی‌های شخصیتی در روح او محکم شوند.»[10] درست همانطور که تمرین روزانه پیانو، برای مثال، مهارت کلی در نواختن پیانو را بهبود می‌بخشد (ما فقط می‌توانیم امیدوار باشیم)، تکرار روزانه فضایل نیز شخصیت اخلاقی کلی فرد را بهبود می‌بخشد.

اکنون به قلب بحث ابن میمون درباره فضیلت اخلاقی می‌رسیم که آموزه میانه‌روی ارسطو را در خود دارد. در فصل ۴ هشت فصل، ابن میمون آموزه میانه‌روی را به شرح زیر بیان کرد: «اعمال خوب آنهایی هستند که بین دو افراط که هر دو بد هستند، متعادل باشند: یکی از آنها افراط و دیگری تفریط است.»[11] ابن میمون سپس تعدادی مثال ارائه داد: اعتدال، میانه‌روی بین شهوت و بی‌حسی است؛ بخشندگی، میانه‌روی بین خساست و اسراف است؛ فروتنی، میانه‌روی بین تکبر و فرومایگی است؛ سخاوت، میانه‌روی بین ولخرجی و تنگ‌نظری است. بار دیگر، تکرار این فضایل در طول زمان منجر به «عادت کردن به آنها» می‌شود.[12]

اما آیا ممکن است نظریه ابن میمون را با بسیاری از اعمال در شریعت یهودی که میانه‌روی را منعکس نمی‌کنند، آشتی داد؟ برای مثال، چگونه می‌توانیم پایبندی به قوانین رژیم غذایی را که بسیاری از آنها را نمی‌توان در آموزه میانه‌روی او توضیح داد، توجیه کنیم؟ تصور کنید کسی استدلال کند که بین افراط در هرگز پایبند نبودن به قانون پرهیز از صدف و همیشه خوردن صدف، میانه‌روی در لذت بردن گاه به گاه از خوردن صدف نهفته است. به همین ترتیب، چگونه می‌توانیم توصیف ابن میمون از حاسید یا قدیس را درک کنیم که رفتار زاهدانه افراطی او بازتابی از رد آشکار میانه‌روی است؟ ارسطو قبلاً این نوع موارد استثنایی را پذیرفته بود و استدلال می‌کرد که موارد خاصی (دزدی، قتل) خارج از آموزه میانه‌روی قرار دارند؛ در این نوع موارد، عمل همیشه اشتباه است. ابن میمون با تشخیص این مشکلات، در موارد فروتنی و خشم استثنا قائل شد و فرد قدیس (حاسید) را تشویق کرد تا فروتنی کامل را تمرین کند تا حتی اثری از غرور در روح خود باقی نماند. اما حتی در اینجا، برخورد ابن میمون با قدیس به طور قابل توجهی از ارسطو منحرف می‌شود که در اخلاق نیکوماخوسی هم غرور مناسب و هم خشم مناسب را به عنوان فضایل قابل دستیابی ارائه کرد.

نبوت و کمال انسان

آیا بهترین راه برای داشتن یک زندگی معنوی رضایت‌بخش که به سعادت یا نیکبختی نهایی منجر می‌شود، چیست؟ فیلسوفان یهودی قرون وسطی یک الگوی اخلاقی برای خوانندگان فراهم کردند، یعنی پیامبر. پیامبر نه تنها مسئول انتقال شریعت به قوم یهود بود، بلکه فردی بود که به بهترین شکل، اوج کمال روحانی و عقلی قابل دسترس برای انسان‌ها را تجسم می‌بخشید.[13] در کتاب مقدس عبری، نبوت به عنوان منبع اصلی ارتباط از

جانب خدا به قوم اسرائیل ارائه شده بود و پیامبر (نبی) به عنوان حامل اطلاعات عمل می‌کرد. به عنوان مثال، به توبیخ‌های اشعیا به اسرائیل یا رؤیاهای نبوی حزقیال فکر کنید. پیامبر اغلب به عنوان یک رهبر اخلاق و مدنی نیز عمل می‌کرد و به عنوان الگویی برای رفتار و تلاش انسان ارائه می‌شد.

عناصر روایت کتاب مقدس، همراه با مؤلفه‌های فلسفی برگرفته از افلاطون و ارسطو، در متون قرون وسطایی فیلسوفان اسلامی و یهودی منعکس شدند. توصیف افلاطون از فیلسوف/پادشاه در جمهوریت به آسانی توسط یهودیان و مسلمانان با پیامبر-قانون‌گذار سنت ابراهیمی یکی دانسته شد. سعدیا گائون استدلال کرد که در حالی که رؤیاهایی که پیامبر می‌بیند مستقیماً از جانب خدا نیست، بلکه از یک موجود آفریده‌شده خاص به نام «جلال آفریده شده» یا «شخینا» است، پیامبر در نزدیکی الوهیت ساکن است. او اولین کسی بود که ارتباط صریح بین فیلسوف-پادشاه افلاطون و فرد کامل را برقرار کرد. در کوزری، یهودا حلوی پیامبر را به عنوان نماد کمال نهایی یک انسان می‌دید که در نهایت به پیوستگی با عقل فعال و خدا منجر می‌شود.

علاوه بر نقشی که عقل فعال ایفا می‌کرد، فیلسوفان نگران نقش تخیل در کسب دانش بودند. فرآیند کسب دانش با حواس آغاز می‌شود، از طریق تخیل عبور می‌کند و در نتیجه تعامل عقل ممکن با عقل فعال، عقلی می‌شود. نقش تخیل در ادراک قبلاً توسط ارسطو در درباره نفس III.۳.٤۲۹a به تصویر کشیده شده بود. به گفته ارسطو، تخیل نمی‌تواند یک حس باشد، اما در نقش کلی یک قوه نیز نمی‌گنجد. تخیل نتیجه حرکتی از حس است. برای مثال، رنگ قرمز را در نظر بگیرید. در زمانی یا مکانی، من رنگ قرمز را دیده‌ام. این تجربه اولیه با خود یک حس را به همراه دارد. در زمانی دیگر، من رنگ قرمز را برای خودم بازآفرینی می‌کنم؛ این حرکت دوم از تخیل من ناشی می‌شود. این حرکت تخیل به عنوان منبع خطا در شناخت انسان عمل می‌کند. بر این اساس، تخیل مانند یک حس است، اما در واقع یک حس نیست؛ بلکه یک حرکت مشتق شده از حس است.

این ابهام در روایت ارسطو، فضای زیادی را برای مفسران قرون وسطایی او فراهم کرد. فیلسوفان اسلامی عمدتاً یک توضیح طبیعت‌گرایانه از نبوت ارائه دادند. آنها پیامبران را به عنوان دانشمندان-فیلسوفانی معرفی کردند که به خوبی با جزئیات جهان طبیعی آشنا بودند. برای مثال، ابن سینا معتقد بود که تخیل نه تنها حرکت را از حواس دریافت می‌کند، بلکه در کامل‌ترین حالت خود، حرکت را از عقل نیز دریافت می‌کند. فارابی با تکیه بر ارسطو، با تأکید بر اهمیت تأمل عقلی و منطقی، بُعد جدیدی به دیدگاه کتاب مقدس از نبوت افزود و دیدگاه فراطبیعی را با مفهومی طبیعت‌گرایانه‌تر تکمیل کرد. در نظام فارابی، پیامبر به عنوان ترکیبی از امام (روحانی) و فیلسوف-پادشاه ارائه می‌شد، کسی که حکمت دینی و فلسفی خود را برای اداره دولت فاضله ترکیب می‌کرد.

ابن میمون نیز معتقد بود که نبوت بالاترین کمال انسانی است. او در یک تمثیل گسترده در مقدمه راهنما، تمثیل‌های نبوی را با «سیب‌های طلا در قاب‌های نقره» مقایسه کرد و پیشنهاد کرد که پیامبر در سطوح مختلف با افراد مختلف ارتباط برقرار می‌کند و تکه‌های طلای حکمت نبوی اغلب در میان زینت‌های نقره‌ای بیرونی پنهان هستند. معنای ظاهری گزاره‌های نبوی حاوی حکمتی است که برای توده‌ها مفید است، در حالی که معنای باطنی آنها «حاوی حکمتی است که برای باورهای مربوط به حقیقت آن‌گونه که هست، مفید است.»[14] نبوت در این مدل، شکلی از روشنگری عقلی را نمایندگی می‌کند که برای توده بشریت دست‌یافتنی نیست. تنها فرد نادر به حقایق موجود در نبوت آگاه است. در راهنما ۲.۳۶، ابن میمون یک روایت فنی و فلسفی از نبوت ارائه داد که تأثیرات ارسطویی را منعکس می‌کرد. او نبوت را به شرح زیر تعریف کرد: «حقیقت و ماهیت واقعی نبوت در این است که فیضانی از جانب خدا ... از طریق وساطت عقل فعال، ابتدا به قوه عاقله

و سپس به قوه متخیله باشد. این بالاترین درجه انسان و غایت نهایی کمالی است که می‌تواند برای گونه او وجود داشته باشد؛ و این حالت، غایت نهایی کمال برای قوه متخیله است.»[15] این قطعه بر این نکته تأکید می‌کند که نبوت از خدا سرچشمه می‌گیرد و از طریق سطوح مختلف عقلی به پیامبر می‌رسد. اهمیت قوه عاقله پیامبر را نمی‌توان نادیده گرفت.

ابن میمون علاوه بر این استدلال کرد که ساختار جسمی و عقلی پیامبر باید کامل باشد: «کمال قوای بدنی ... نتیجه بهترین مزاج ممکن، بهترین اندازه ممکن، و خالص‌ترین ماده ممکن از بخشی از بدن است که بستر آن قوه است.»[16] ابن میمون در توصیفی که به تأکید ارسطو بر کمال عقلی بازمی‌گشت، استدلال کرد که تنها چنین فردی با ساختار کامل می‌تواند به کمال عقلی، تخیلی و اخلاقی دست یابد، با جدا کردن خود از همه «چیزهای حیوانی» و با کنترل عواطف یا شهوات.[17] پیامبر بدین ترتیب نماینده دانای ایده‌آل است، کسی که بهترین هر دو دانش عقلانی و تخیلی را ترکیب می‌کند. مهم است که توجه داشته باشیم که ابن میمون از ارسطوگرایان اسلامی در دو مورد فاصله گرفت: اول، او ادعا کرد که پیامبر تا زمانی که خدا نخواهد، نبوت نخواهد کرد؛ و دوم، ابن میمون جایگاه موسی را به عنوان نماینده نوع منحصر به فردی از نبوت به رسمیت شناخت. نبوت موسی به قانون‌گذاری منجر شد که به گفته ابن میمون، نسخ‌ناپذیر باقی می‌ماند.[18] در این تصویر، پیامبر نماد یک سبک زندگی زاهدانه بود؛ پیامبر با پرهیز از همه لذت‌های جسمانی، در انزوا زندگی می‌کند و از تعامل انسانی اجتناب می‌ورزد.

اما توجه به عبارات دیگری در راهنما که بر تعهدات اجتماعی فیلسوف/پادشاه-پیامبر تأکید می‌کنند، مهم است. تمثیل مشهور غار افلاطون در پایان جمهوریت را در نظر بگیرید: در این تمثیل بسیار تأثیرگذار، افلاطون فیلسوفی را توصیف کرد که غار جهل و فریب را در جستجوی دانش ترک می‌کند، اما سپس از روی تعهد به غار بازمی‌گردد تا کسانی را که در جهل خود از حقیقت واقعی زندانی مانده‌اند، آموزش دهد.[19] به همین ترتیب، چندین عبارت در راهنمای ابن میمون، تنش بین دنبال کردن کمال عقلی شخصی از یک سو و انجام تعهدات اخلاقی خود به جامعه از سوی دیگر را منعکس می‌کند. برای مثال، در راهنما ۲.۳۳، موسی برای رسیدن به اتحاد با خدا به کوه صعود کرد، اما سپس از کوه فرود آمد و بازگشت تا نقش خود را به عنوان یک رهبر اخلاقی و سیاسی ایفا کند. فیلسوفان بعدی همچنان با این مسئله که تا چه حد به جامعه تعهد دارند، دست و پنجه نرم کرده‌اند.

گرسونیدس نیز مانند ابن میمون، بارها بر برتری عقل در دستیابی به سعادت نهایی تأکید کرد، اما این دانش عقلی در چیزی ریشه داشت که ما آن را علوم طبیعی می‌نامیم. در جنگ‌های خداوند، تحلیل گرسونیدس از گزاره‌های نبوی در پس‌زمینه جبرگرایی نجومی او رخ داد. به طور خاص، اطلاعاتی که توسط پیامبر منتقل می‌شود، ماهیت کلی دارد و به فرد به عنوان فرد خاص مربوط نمی‌شود. عقل فعال به عنوان مخزنی برای اطلاعاتی که توسط اجرام آسمانی منتقل می‌شود، عمل می‌کند. در نتیجه این حرکت، قوه متخیله «الگوی ذاتی در عقول اجرام آسمانی را از تأثیر ناشی از آنها» دریافت می‌کند.[20] از آنجا که اجرام آسمانی در این فرآیند به طور مشترک با یکدیگر همکاری نمی‌کنند، ممکن است ارتباط به اشتباه تفسیر شود. و به همان اندازه مهم، رویدادها ممکن است دور زده شوند: «عقل و انتخاب ما ... قدرت دارند که ما را برخلاف آنچه توسط اجرام آسمانی تعیین شده است، حرکت دهند.»[21] به عبارت دیگر، انتخاب انسانی که توسط عقل هدایت می‌شود، می‌تواند الگوهای نجومی را بر هم زند و بنابراین ممکن بودن حفظ می‌شود.

در تقابل با عقل‌گرایی رادیکال ارسطویی (آیا می‌توانیم بگوییم نخبه‌گرایی؟) که هم توسط ابن میمون و هم گرسونیدس منعکس شده است، کرسکاس بر شکلی غیرعقلی از سعادت با تمرکز بر عشق و ترس از خدا تأکید کرد. کرسکاس با این استدلال که غایت نهایی وجود انسان مستلزم کمالات هر دو بدن و ذهن است، با هر دو ابن میمون و گرسونیدس مخالفت کرد. او ادعای ارسطویی/ابن میمونی/گرسونیدسی را که هدف نهایی انسان ریشه در کمال عقلی دارد، رد کرد. او استدلال کرد که چنین دیدگاه‌هایی «اصول تورات و سنت را از بین می‌برند»، با انکار نظریه‌های پاداش و کیفر، رد اهمیت فرمان‌ها، و انکار نظریه‌های رستاخیز.[22] کرسکاس با استناد به عباراتی از منابع سنتی یهودی، نتیجه گرفت که آموزه عقل (هم در شکل‌های ابن میمونی و هم گرسونیدسی آن) غیرقابل دفاع است: پیروان آنها «فریب خورده و از آنها پیروی کردند، و به نظر نمی‌رسید که درک کنند، و به ذهنشان خطور نکرد که به این ترتیب دیوار بنایی را که تورات است، ویران می‌کنند و حصارهای آن را می‌شکنند، حتی اگر خود این موضع بی‌اساس باشد!»[23]

کرسکاس پس از رد تصویر عقل‌گرایانه، درک جایگزینی از سعادت نهایی را بر اساس رعایت شریعت و فرمان‌ها ارائه داد. کرسکاس انکار کرد که خدا عقل محض است و تصویر عقلی از خدا را با تصویری ریشه در شور، اراده، شادی و عشق جایگزین کرد. در تقابل با ابن میمون و به ویژه گرسونیدس، کرسکاس تأکید کرد که شادی و عشق برای خدا ضروری هستند و خدا را نه به عنوان دانای فعال، بلکه به عنوان عاشق فعال توصیف کرد: «عشق خدا ذات، نیکی و خیرخواهی خدا را بیان می‌کند ... عشق خدا نه تنها جهان را حفظ می‌کند، بلکه به عنوان کمال چیزهای طبیعی نیز عمل می‌کند.»[24] او تأکید کرد که سعادت ابدی روح به داشتن عقاید درست یا به اعمال وابسته نیست، بلکه سعادت ابدی روح نتیجه عشق و ترس از خداست. این «عشق به خدا ... است که به زندگی ابدی روح فردی منجر می‌شود ... نه در تأمل در معقولات، بلکه در انجام واقعی فرمان‌ها منعکس می‌شود.»[25] دیدن خدا به عنوان یک «عاشق»، اهمیت خود عمل عشق ورزیدن را برای انسان‌ها تقویت کرد. کرسکاس سپس نتیجه گرفت که عشق و ترس از خدا هدف نهایی وجود انسان است، و بنابراین از این دیدگاه، فیلسوفان و توده‌ها در یک سطح قرار دارند: کوشش در انجام فرمان‌ها، و نه کمال عقلی، چیزی است که برای سعادت نهایی اهمیت دارد.

سعادت انسان: کمال عقلی در برابر کمال اخلاق

تا اینجا ما بر تنش بین کمال عقلی از یک سو و یک نظام اعتقادی مبتنی بر ایمان از سوی دیگر تأکید کرده‌ایم. ابن میمون و گرسونیدس هر دو ادعا کردند که تنها دانش متافیزیکی به کمال انسان، آن‌گونه که توسط پیامبر تجسم یافته است، منجر می‌شود، در حالی که کرسکاس مخالفت کرد و بر کمال روحانی‌تری مبتنی بر فرمان‌ها تأکید کرد. اما آیا اصلاً برای یک عقل انسانی، که خود ریشه در ماده دارد، ممکن است که به دانش عقل فعال دست یابد؟ و دانش عقل فعال چگونه با دانش خدا مرتبط است؟ علاوه بر این، از آنجا که حکیمان ربانی سعادت نهایی را به کمال عقلی وابسته نمی‌دانستند، دیدگاه‌های فیلسوفان ما چگونه با دیدگاه‌های ربی‌ها مطابقت دارد؟ برای مثال، مطالعه تورات چه نقشی در دستیابی به کمال نهایی انسان ایفا می‌کند؟

ابن میمون تلاش کرد تا به برخی از این پرسش‌ها در پایان راهنما در یک تمثیل مشهور پاسخ دهد: انسان‌ها در حال چرخیدن بی‌پایان به دور یک قصر دیده می‌شوند و تنها تعداد کمی از برگزیدگان حق دارند وارد قصر شوند و با پادشاه معاشرت کنند. کمال عقلی تنها راه رسیدن به خداست که توسط پادشاه نمایندگی می‌شود؛ کسانی که فاقد کمال عقلی هستند (توده‌های بشریت) حتی موفق به ورود به دروازه‌های قصر نمی‌شوند، چه رسد به اینکه

به حضور پادشاه برسند. ابن میمون تأمل عقلی در خدا را به عنوان نوعی حالت مراقبه توصیف کرد. این تمثیل این دیدگاه را تقویت کرد که تعداد بسیار کمی از افراد می‌توانند یک خود کاملاً عقلی را محقق کنند، خودی که از وجود مادی فراتر رفته است.[26] از یک سو، این مطالعه طبیعت به طور کلی (واقعیت‌های موضوع) است که دانش الهی را به دست می‌دهد. از سوی دیگر، ابن میمون استدلال کرده است (همانطور که در فصل ۴ دیدیم) که محدودیت‌هایی برای آنچه می‌توانیم به طور اثباتی درباره خدا بدانیم، وجود دارد. حقیقی‌ترین بُعد دعا در سکوت درونی و بیرونی نهفته است، سکوتی که بازتاب‌دهنده محدودیت‌های عمیق معرفت‌شناختی انسان‌هاست.

بعد عقلانی در یک قطعه اضافی تقویت می‌شود که در آن ابن میمون زندگی عقلی را به عنوان یکی از «تنهایی و انزوا» ستود و پیشنهاد کرد که فرد واقعاً عالی از تعامل انسانی اجتناب می‌کند و «هیچ کس را ملاقات نمی‌کند مگر اینکه ضروری باشد.»[27] ما ابهام مشابهی را در توصیف ابن میمون از چهار راه دستیابی به کمال می‌یابیم. کمال مادی شامل داشتن کالاهای مادی است؛ کمال بدنی شامل سلامت و قدرت بدنی است؛ کمال اخلاقی شامل فضیلت و عمل اخلاقی است؛ و کمال عقلانی یا نظری شامل تأمل در امور الهی است. ابن میمون با پیروی از ارسطو و فیلسوف ابن باجه، این چهار کمال را به صورت سلسله‌مراتبی، از پایین‌ترین (مادی) تا بالاترین (نظری) مرتب کرد.

ابن میمون از نقل قولی از ارمیا (۲۲:۹-۲۳) برای حمایت از دفاع خود از فضایل عقلی به عنوان کامل‌ترین از این چهار مورد استفاده کرد و ادعا کرد که فرمان‌ها با کمال عقلی قابل مقایسه نیستند: «همه اعمالی که توسط شریعت تجویز شده‌اند - منظورم انواع مختلف عبادت و همچنین عادات اخلاقی است که برای همه مردم در معاملات متقابلشان مفید است - همه اینها با این غایت نهایی قابل مقایسه نیستند و با آن برابر نیستند، بلکه تنها آمادگی‌هایی هستند که برای این غایت ساخته شده‌اند.»[28] در این قطعه قابل توجه، به نظر می‌رسد ابن میمون پیشنهاد می‌کند که فرمان‌ها تنها یک هدف ابزاری دارند و مردم را قادر می‌سازند تا در جامعه تعامل داشته باشند. راهنما ۳.۵۴ این پیشنهاد را تقویت می‌کند که عادات اخلاقی هیچ هدف وظیفه‌شناسانه‌ای در خود و برای خود ندارند؛ کسی که به کمال عقلی دست یافته و از جسمانیت فراتر رفته، از نیاز به فرمان‌ها فراتر رفته است.

ابن میمون سپس آنچه را که برخی از پژوهشگران به عنوان کمال پنجم توصیف کرده‌اند، اضافه می‌کند که بر اهمیت تقلید از اعمال خدا (imitatio Dei) تأکید می‌کند: اینکه ما باید در درک صفات و اعمال خدا، یعنی محبت، قضاوت و عدالت، فخر کنیم.[29] آیا این کمال پنجم یک مؤلفه عملی را به بالاترین شکل وجود انسان بازمی‌گرداند، یا نمایانگر محصول جانبی کمال چهارم است که شامل لذتی است که فرد در نتیجه تأمل تجربه می‌کند؟ هر یک از این مواضع بازتاب‌دهنده تفسیری قابل قبول از متن ابن میمون است. شاید بیشترین چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که در ابن میمون تنشی بین دو جهان‌بینی وجود دارد: مدل افلاطونی که در آن عقلانی در نهایت تعهدات سیاسی خود را برآورده می‌کند و به جامعه بازمی‌گردد؛ و مدل ارائه شده توسط ابن باجه و دیگر ارسطوگرایان که بر کمال عقلی لازم برای سعادت نهایی تأکید داشتند.

ما دیده‌ایم که گرسونیدس با امتیاز دادن ابن میمون به جنبه عقلی کمال انسان موافق بود که بدون دستیابی به دانش کافی از جهان طبیعی غیرممکن است. این تأکید بر کمال عقلی در هیچ کجا به وضوح تفسیر گرسونیدس بر کتاب مقدس غزل غزل‌ها دیده نمی‌شود. غزل غزل‌ها ظاهراً ماجرای عشق و امیال یک چوپان برای یک دوشیزه را توصیف می‌کند. نسل‌های مفسران در این اثر تمثیلی از رابطه بین خدا و اسرائیل را دیده‌اند.

گرسونیدس در مقدمه تفسیر خود اظهار داشت که «سعادت نهایی انسان در شناخت و دانستن خدا تا حدی است که برای او ممکن است.»[30] چنین دانشی از طریق مشاهده وضعیت چیزهای موجود در جهان طبیعی، یعنی از طریق موجوداتی که خدا آفریده و ایجاد کرده است، به دست می‌آید. دانش خدا، بنابراین، بر دانش نظم طبیعی استوار است. پیامبر برای گرسونیدس نماینده دانشمند طبیعی نمونه بود، کسی که دانش کاملی از نظم طبیعی داشت. گرسونیدس ادعا کرد که هدف غزل غزل‌ها این بود که تنها افراد برگزیده را به سوی سعادتشان راهنمایی کند: «این کتاب ... تنها نخبگان را به راه دستیابی به سعادت راهنمایی می‌کند و بنابراین معنای بیرونی آن برای توده‌ها مفید نبود.»[31] بیشتر انسان‌های عادی به این سعادت دست نخواهند یافت: «تنها تعداد بسیار کمی از افراد می‌توانند حتی مقدار زیادی از آن را به دست آورند.»[32] موانع بسیاری بر سر راه بیشتر انسان‌ها قرار دارد، از جمله اشتیاق آنها به امیال جسمانی و همچنین ماهیت گمراه‌کننده تخیل و عقیده.

نتیجه‌گیری

ما در این فصل بر اخلاق عملی تمرکز کرده‌ایم: آن مؤلفه‌هایی که زیربنای یک زندگی اخلاقی هستند و به خودشکوفایی و سعادت، به معنای ارسطویی اودایمونیا، منجر می‌شوند. پیامبر نماینده نمونه کمال انسان است، اما معیارهای دستیابی به سطح یک پیامبر واقعی متفاوت است. ما این فصل را با مفاهیم متفاوتی از چگونگی دستیابی به آنچه فیلسوفان «سعادت نهایی» می‌نامیدند، به پایان رساندیم. پیامبر نقش مقدماتی مهمی در این مفهوم ایفا کرد و به مفهومی عقل‌گرایانه از کمال انسان منجر شد. اما کرسکاس به ما یادآوری کرد که راه‌های دیگری برای تفکر درباره اهداف نهایی وجود انسان وجود دارد، راه‌هایی که بر کمال عقلی به ضرر عشق، شور و شادی تأکید نمی‌کنند.

یادداشت‌ها

۱. ارسطو (۱۹۸۴) این نکته را در چندین متن بیان کرده است، از جمله در اخلاق نیکوماخوسی، کتاب ۶، فصل ۷، ۲۲–۲۰a ۱۱۴۱؛ و کتاب ۱۰، فصل ۷، ۱۸–۱۲a ۱۱۷۷.

۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۶.۲، ۳۰.a ۱۱۰۶.

۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۶.۲، ۲۲–۲۰.b ۱۱۰۶.

۴. به‌حیّه (Baḥya) ۲۰۰۴، ص. ۱۱.

۵. به‌حیّه ۲۰۰۴، ص. ۳۷.

۶. به‌حیّه، وظایف القلوب، ۳٤۷–۳٤۱.۱۰.III.

۷. میمونیدس I ،a ۱۹۷۵، ص. ۶۱.

۸. میمونیدس II ،a ۱۹۷۵، ص. ۶۵.

۹. برای بررسی این دشواری، بنگرید به تورِسکی (Twersky) ۱۹۷۲.

۱۰. میمونیدس I.7 ،a ۱۹۷۵، ص. ۳۰.

۱۱. میمونیدس IV ،a ۱۹۷۵، ص. ۶۷.

۱۲. میمونیدس IV ،a ۱۹۷۵، ص. ۶۸.

۱۳. باید یادآور شد که اکثریت پیامبران مرد بودند، هرچند تعداد اندکی پیامبر زن نیز وجود داشتند. در فصل چهاردهم به این نکته بازخواهیم گشت.

۱۴. میمونیدس ۱۹۶۳، ص. ۱۲.

۱۵. میمونیدس ۱۹۶۳، ص. ۳۶۹.

۱۶. میمونیدس ۱۹۶۳، ص. ۳۶۹.

۱۷. میمونیدس ۱۹۶۳، صص. ۳۷۱–۳۷۲.

۱۸. میمونیدس ۱۹۶۳.

۱۹. افلاطون، جمهور، کتاب‌های ۶ و ۷، در افلاطون ۱۹۷۱.

۲۰. گرشونیدس، جنگ‌ها، جلد دوم، ٦:٦٤.II.

۲۱. گرشونیدس، جنگ‌ها، جلد دوم، ۲:۳٤.II.

۲۲. بنگرید به کرسکاس ۲۰۱۸، ٦.۱.II، ص. ۲۱۱.

۲۳. کرسکاس ۲۰۱۸، ٦.۱.II، ص. ۲۱۴. همچنین بنگرید به تیروش-ساموئلسون (Tirosh-Samuelson) ۲۰۰۳، ص. ۳۸۳:

«کرسکاس نتیجه می‌گیرد که آموزه‌ی عقلِ اکتسابی هم از نظر فلسفی نادرست و هم از نظر دینی بدعت‌آمیز است.»

۲۴. بنگرید به تیروش-ساموئلسون ۲۰۰۳، ص. ۳۸۵.

۲۵. تیروش-ساموئلسون ۲۰۰۳، ص. ۳۸۷.

۲۶. برای نسخه‌ی مدرن این تمثیل از شُلِمون مایمون بنگرید به فصل نهم.

۲۷. میمونیدس ۱۹۶۳، ص. ۶۲۱.

۲۸. میمونیدس ۱۹۶۳، ص. ۶۳۶.

۲۹. میمونیدس ۱۹۶۳، ص. ۶۳۷.

۳۰. گرشونیدس ۱۹۹۸، ص. ۵.
۳۱. گرشونیدس ۱۹۹۸، ص. ۸.
۳۲. گرشونیدس ۱۹۹۸، ص. ۶.

برای مطالعه بیشتر

Kreisel, H. (2001). *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Rudavsky, T.M. (2018). *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
Tirosh-Samuelson, H. (2003). *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well Being*. Cincinnati, OH: Hebrew Union College.

بخش دوم

فلسفه یهودی مدرن
از قرن پانزدهم تا کنون

فصل ۷

پیش‌درآمدی بر مدرنیته

مقدمه

در این فصل، که از اواخر قرن سیزدهم تا هفدهم را در بر می‌گیرد، به تعدادی از تأثیرات اسکولاستیک بر فلسفه یهودی اواخر قرون وسطی اشاره می‌کنیم، در حالی که برخی از چهره‌های اصلی را در این دوره تکوینی اما اغلب نادیده گرفته شده، معرفی می‌کنیم. ما با دایرة‌المعارف‌نویسان عبری شروع می‌کنیم که تحولات جدیدی را در علم و فلسفه به مخاطبان مشتاق معرفی کردند. تا قرن چهاردهم، یهودیان به طور منظم‌تری با هموطنان مسیحی خود در تعامل بودند؛ مواد فلسفی اغلب این تعامل غنی را منعکس می‌کنند. پس از اخراج یهودیان از اسپانیا در سال ۱۴۹۲، یهودیان به تمام نقاط جهان مهاجرت کردند و این سنت غنی را با خود به همراه آوردند. بنابراین، این فصل نه تنها بر یهودیان اسپانیا، بلکه بر یهودیان در رنسانس ایتالیا نیز تمرکز دارد. این فصل با آثار بندیکت (باروخ) اسپینوزا، یکی از منحصربه‌فردترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان اوایل دوره مدرن در جهان سکولار غرب، به پایان می‌رسد.

ظهور دایرة‌المعارف‌های علمی

در طول قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، هم فیلسوفان مسیحی و هم یهودی گنجینه دانش علمی را که از اسپانیا منتقل می‌شد، کشف کردند. یهودیان پرووانس عربی نمی‌خواندند و بنابراین برای انتقال علم جدید به مترجمانی از تبار اسپانیایی متکی بودند. تا اواخر قرن سیزدهم، مترجمان تقریباً کل بدنه علم یونان را از متون عربی به عبری منتقل کرده بودند.[1] در تلاشی برای نظام‌مند کردن این بدنه عظیم دانش جدید، دایرة‌المعارف‌های عبری قرون وسطایی علم و فلسفه در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم ظاهر شدند. دایرة‌المعارف‌نویسان عبری مقدمه‌ای کلی بر علوم جدید و همچنین ترجمه‌ها و خلاصه‌هایی از پیشرفته‌ترین متون علمی موجود ارائه دادند. دایرة‌المعارف‌های اولیه توسط ابراهیم بار حیا در اوایل قرن سیزدهم و توسط ابراهیم بن عزرا، از جمله دیگران، نوشته شدند.

یکی از دایرة‌المعارف‌های اصلی، اثر یهودا هاکوهن (۱۲۱۵) بود. دایرة‌المعارف او، میدراش ها-حُخما (شرح علم)، که در اصل به زبان عربی نوشته شده و به عبری ترجمه شده است، اغلب به عنوان قدیمی‌ترین دایرة‌المعارف علمی عبری موجود در نظر گرفته می‌شود. دایرة‌المعارف مهم دیگری توسط شم طوف بن یوسف

فالاکرا (۱۲۲۳/۸-۱۲۹۵) نوشته شد که در شمال اسپانیا یا پرووانس متولد شد. او که به عنوان یکی از پرکارترین مترجمان فلسفی شناخته می‌شود، مهم‌ترین اثرش، آراء الفلاسفه، یکی از اولین و جامع‌ترین دایرةالمعارف‌های عبری علم در قرون وسطی است. او با محدود کردن خود به گزارش سخنان فیلسوفان، برای اصالت تلاش نمی‌کرد و پروژه خود را به شرح زیر توصیف کرد: «در تمام این تألیف، چیزی نیست که از خودم بگویم: بلکه هر آنچه می‌نویسم، سخنان ارسطوست که در تفاسیر عالم ابن رشد توضیح داده شده است.»[2] فالاکرا در دایرةالمعارف خود تلاش کرد تا خلاصه‌ای کامل از علم ارسطویی را برای خوانندگان فراهم کند و ساختار کلی مفسران عرب را دنبال کرد. این اثر شامل قطعات طولانی از تفاسیر ابن رشد بر ارسطو است که به طور تحت‌اللفظی، با توضیح یا شرح کمی، ترجمه شده و روایتی دقیق از علم و فلسفه ارسطویی را به مخاطبان خود ارائه می‌دهد.

تأثیرات اسکولاستیک قرن چهاردهم و پانزدهم

با روی آوردن به تأثیرات اسکولاستیک بر فلسفه یهودی قرن چهاردهم و پانزدهم، ابتدا به چندین مسئله تاریخ‌نگاری اشاره می‌کنیم. اسکولاستیک پساتوماسی تأثیر زیادی بر فلسفه یهودی قرن چهاردهم و پانزدهم داشت.[3] ابتدا باید بین مناطق جغرافیایی و همچنین دوره‌ها تمایز قائل شویم. در حالی که فیلسوفان بزرگ یهودی قرن چهاردهم شمال اسپانیا و پرووانس (مانند گرسونیدس، اسحاق پولگار، یوسف بن کاسپی و ناربونی) نشانه‌های ظاهری کمی از تأثیر یا تعامل اسکولاستیک نشان می‌دادند، فیلسوفان یهودی اواخر قرن چهاردهم و پانزدهم اسپانیا (پروفیت دوران، کرسکاس، آلبو، بیباگو، آراما و آبراوانل) درگیر جدل‌های مسیحی بودند؛ این مناظرات جدلی مستلزم تعامل با اسکولاستیک برای پرداختن به چالش‌های مطرح شده توسط مسیحیت بود.[4]

اما این تعامل چگونه صورت گرفت؟ آیا فیلسوفان یهودی، برای مثال، لاتین می‌دانستند؟ اگرچه جدل‌نویسان ضدمسیحی مطمئناً باید با منابع مسیحی آشنا می‌بودند، اما همه آنها دانش خواندن لاتین را نداشتند. علاوه بر این، از آنجا که فیلسوفان یهودی در این دوره به ندرت به نویسندگان مسیحی با نام اشاره می‌کردند، اغلب ردیابی تأثیرات فردی اسکولاستیک دشوار است. برای مثال، هیلل ورونایی، از قطعات بدون ذکر منبع (یک رویه غیرمعمول نبود) از ترجمه‌های لاتین ابن سینا و ابن رشد استفاده می‌کرد که با قطعاتی که مستقیماً از توماس آکویناس در اثر خود، پاداش‌های روح، که در سال ۱۲۹۱ نوشته شده بود، در هم آمیخته بودند.[5]

تا قرن چهاردهم، روش جدلی اسکولاستیک در میان متفکران مسیحی کاملاً جا افتاده بود. برجسته‌ترین روش مورد استفاده، روش کوئستیو (پرسش) بود که توسط توماس آکویناس، دانس اسکوتوس و اسکولاستیک‌های بعدی اتخاذ شد. تا اواسط قرن، این روش در متون یهودی نیز ظاهر می‌شود. برای مثال، آثار گرسونیدس، کرسکاس و اسحاق آبراوانل را در نظر بگیرید که در میان دیگران، گفتمان خود را به صورت موضوعی به عنوان مجموعه‌ای از پرسش‌های مورد مناقشه با همان ترتیب ارائه که در متون اسکولاستیک یافت می‌شود، سازماندهی کردند: تدوین پرسش، ذکر استدلال‌های حمایتی، ذکر استدلال متضاد، و حل پرسش اصلی، عموماً در حمایت از استدلال‌های متضاد.

تا حدی، این مهارت در روش اسکولاستیک را می‌توان به افزایش علاقه به منطق اسکولاستیک نسبت داد. همانطور که پژوهشگران اخیر خاطرنشان کرده‌اند، تأثیر منطق اسکولاستیک بر اندیشه یهودی گسترده بود.[6] یک دلیل برای محبوبیت آن بدون شک در این تصور در میان یهودیان نهفته بود که آموزش منطقی آنها را برای

سختی‌های مناظره با مسیحیان آماده می‌کند؛ بدون چنین آموزشی، یهودیان خود را در یک نقطه ضعف الهیاتی متمایز می‌دیدند. دلیل دیگر مربوط به اهمیت درک شده منطق برای یک آموزش پزشکی صحیح بود. از آنجا که پزشکان یهودی در برابر یک هیئت مختلط از یهودیان و مسیحیان تأیید می‌شدند، دانش منطق اسکولاستیک برای آمادگی آنها مفید تلقی می‌شد.[7]

اندیشه اسکولاستیک به ویژه بر منطق عبری در ایتالیا تأثیرگذار بود. هنگامی که به یهودیان اجازه ورود به دانشکده‌های پزشکی و فلسفه در دانشگاه‌های ایتالیا داده شد، آنها در موقعیتی قرار گرفتند که آموزه‌های مسیحی و به طور خاص منطق را در خود بگنجانند.[8] یک مثال خوب از این وضعیت دانشگاهی برای یهودیان، یهودا بن یهیل مسر لئون (حدود ۱۴۷۰–حدود ۱۵۲۶) است که بیشتر آثار خود را به منطق، بلاغت و دستور زبان اختصاص داد. مسر لئون در دانشگاه‌های بولونیا و پادوا در بخش دوم قرن پانزدهم تحصیل کرد، دکترای فلسفه و پزشکی دریافت کرد و اصول منطق اسکولاستیک را در نوشته‌های خود گنجاند.[9]

جدل‌ها و مناظرات قرن چهاردهم

تا قرن سیزدهم، موضوع اختیار انسان به مسئله‌ای مبرم در میان فیلسوفانی تبدیل شد که ملزم به آشتی دادن علم مطلق خدا با اختیار انسان بودند. موسی بن یوشع ناربونی (اواخر قرن سیزدهم یا اوایل قرن چهاردهم؛ قبل از ۱۳۶۲) در سنین جوانی شروع به مطالعه آثار ابن میمون کرد. او که نویسنده بیش از بیست کتاب بود، عمدتاً به خاطر تفسیرش بر راهنمای سرگشتگان ابن میمون شناخته می‌شود. او همچنین تفاسیری بر آثار غزالی، ابن طفیل و ابن رشد نوشت. ناربونی که غرق در ابن‌رشدگرایی بود، بسیاری از دیدگاه‌های نوافلاطونی ابن میمون را مورد انتقاد قرار داد.

آبنر بورگوسی (حدود ۱۲۷۰–۱۳۴۰) یک جدل‌نویس و مرتد ضدیهودی بود که به مسیحیت گروید. بسیاری از آثار او علمای یهودی را در گفتگو و مناظره درگیر می‌کرد تا استدلال‌هایی برای گرویدن آنها از یهودیت به مسیحیت تدوین کند. بسیاری از نوشته‌های آبنر به زبان عبری نوشته شده و بعداً به کاستیلی ترجمه شد. در حالی که او در اثر جدلی خود، مینحات قنااوت (هدیه غیرت)، تلاش می‌کرد مردم، از جمله شاگرد سابقش اسحاق پولگار، را از طریق استدلال‌های عقلانی به مسیحیت متقاعد کند، آبنر همچنین انزوای یهودیان و خشونت توده‌ها را برای ترویج گرویدن تشویق می‌کرد. او پس از گرویدن خود به مسیحیت، به هم‌کیشان سابق خود حمله کرد و برتری کاتولیسیسم را استدلال می‌کرد.

آبنر بورگوسی اولین فیلسوف یهودی/مسیحی مرتد بود که نظریه جبرگرایی سخت را ارائه داد. ناربونی در رساله در باب اختیار، بورگوس را چنین توصیف می‌کند: «عالمی بود، معاصر بزرگ‌تر من، یکی از مردان منحصر به فرد زمان خود، که رساله‌ای در باب جبرگرایی نوشت و در آن بیان کرد که "ممکن" وجود ندارد، بلکه تنها "ناگزیر" وجود دارد، زیرا همه چیز از پیش مقدر شده است.»[10] آبنر با تعریف عامل ارادی به عنوان کسی که به طور مساوی می‌تواند یکی از دو گزینه را انجام دهد، مفهوم «اراده کامل» را برای توصیف زنجیره علّی که محرک انگیزشی و قوه متخیله را ترکیب می‌کند، معرفی کرد. اعمال انسان تا آنجا که اراده لزوماً از یک زنجیره علّی سفت و سخت ناشی می‌شود، کاملاً تعیین شده‌اند.[11] بنابراین آبنر از جبرگرایی نجومی سخت دفاع کرد و استدلال کرد که علم ابدی خدا اعمال انسان را به طور علّی ضروری می‌سازد.[12]

از میان سه مخالف آبنر - اسحاق پولگار، ناربونی و ابن کاسپی - پولگار اولین کسی بود که پاسخ داد و این کار را با حرارت در رساله خود عزر هدات (پشتیبان ایمان) انجام داد.[13] از خود پولگار اطلاعات بسیار کمی در دست داریم، جز اینکه او دوست نزدیک آبنر قبل از گرویدن دومی به مسیحیت بود. در حالی که آبنر خود را مدافع جبرگرایی نجومی می‌دید، پولگار استدلال‌های ابن میمون را علیه طالع‌بینی تکرار کرد و استدلال کرد که طالع‌بینی هم نادرست و هم برای دین مضر است.[14] پولگار با ارائه استدلال‌های خود به صورت گفتگویی بین یک منجم و یک مرد خردمند (حاور)، تلاش کرد هم علم پیشین خدا و هم اختیار انسان را حفظ کند. او با این استدلال که جبرگرایی با عاملیت انسانی ناسازگار است، نظریه «هماهنگی از پیش برقرار شده» را پیشنهاد کرد که بر اساس آن اراده خدا و اراده انسان همزمان هستند: «اراده من به اراده آفریننده‌ام پیوسته است و هر دو در یک لحظه متحد می‌شوند به طوری که اراده من بخشی از اراده اوست، و بدین ترتیب من توسط او کشیده می‌شوم؛ هنگامی که او می‌خواهد و میل به عمل دارد، من نیز می‌خواهم.»[15]

رنسانس ایتالیا

در قرن پانزدهم، یهودیان تحت تأثیر رنسانس ایتالیا قرار گرفتند، همانطور که در آثار الیا دلمدیگو (۱۴۵۸–۱۴۹۳)، معاصر و دوست فیلسوف ایتالیایی، پیکو دلا میراندولا، مشهود است. دلمدیگو که در اصل از کاندیا، کرت بود، به ایتالیا نقل مکان کرد و در آنجا در فلسفه اسلامی و یهودی و همچنین ادبیات کلاسیک تحصیل کرد. او در حالی که در ایتالیا بود، ترجمه‌ها و تفاسیری از ابن رشد را از ترجمه‌های عبری قرون وسطی به لاتین برای علمای لاتین مسیحی فراهم کرد؛ مخاطبان هدف این آثار شامل پیکو دلا میراندولا (۱۴۶۳–۱۴۹۴) بودند که به تفاسیر یهودی و کابالا علاقه داشت. دلمدیگو علاوه بر این ترجمه‌ها، آثار اصیلی را نیز در حمایت از تفاسیر ابن‌رشدی از ارسطو، عمدتاً در فیزیک و متافیزیک، تألیف کرد. پس از یک دوره طولانی سفر در سراسر شمال ایتالیا، دلمدیگو تقریباً در سال ۱۴۹۰ به کرت بازگشت و در آنجا به گرمی توسط جامعه یهودی پذیرفته شد. در طول این سال‌های آخر عمرش، دلمدیگو اثر فلسفی بزرگ خود، بحینات هدات (آزمون دین)، را به درخواست یکی از شاگردانش به زبان عبری نوشت. این اثر به طور خاص اصیل نبود، اما ارائه‌ای ترکیبی از ایده‌های یهودی و رنسانس بود. دلمدیگو که تحت تأثیر رساله قاطع ابن رشد بود، تلاش کرد تا مطالعه فلسفه را در چارچوب باور یهودی مشروعیت بخشد.

دو چهره دیگر، دن اسحاق آبراوانل (۱۴۳۷–۱۵۰۸) و پسرش یهودا آبراوانل (حدود ۱۴۶۰–بعد از ۱۵۲۳) هستند. اسحاق آبراوانل بیشتر به خاطر اثر فلسفی‌اش، مفعلوت الوهیم (شگفتی‌های خدا)، شناخته می‌شود. با وجود مشارکت او در دنیای اومانیسم رنسانس، اندیشه فلسفی محافظه‌کارانه آبراوانل از نظر مفهومی قرون وسطایی باقی ماند. پسرش، یهودا آبراوانل (۱۴۶۵–۱۵۲۱)، که بیشتر به عنوان لئونه ابرئو شناخته می‌شود، و در اوج رنسانس در ایتالیا می‌نوشت، بیشتر به خاطر اثرش گفتگوهای عشق (Dialoghi d'amore) شناخته می‌شود که احتمالاً در سال‌های ۱۵۱۱–۱۵۱۲ به زبان ایتالیایی نوشته شده است. هم یهودا و هم پدرش تا زمان اخراج اسپانیا در اسپانیا اقامت داشتند، زمانی که هر دو خانواده به ناپل و در نهایت به ونیز گریختند. در طول این تحولات، پسر یهودا ربوده و به زور به مسیحیت گروید.

گفتگوها نمونه‌ای عالی از تلفیق اندیشه عبری با احیای فلسفه یونان در رنسانس ایتالیا را نمایندگی می‌کند. یهودا آبراوانل در گفتگوی فلسفی خود، تمثیلی بین دو درباری یهودی، فیلو و سوفیا، ساخت تا اهمیت عشق فلسفی به خدا را نشان دهد. آبراوانل از طریق مفاهیم زیبایی و عشق، طیف گسترده‌ای از مسائل فلسفی را

بررسی کرد. برای مثال، او پس از توضیح منشأ عشق به سوفیا، به پرسش کلی‌تری درباره زمان تولد عشق می‌پردازد: آیا از ازل تولید شده یا در زمان آفریده شده است؟ فیلو بلافاصله این پرسش را با پرسش‌هایی درباره منشأ جهان مرتبط می‌کند که منجر به بررسی گسترده‌ای از سه موضع حاکم بر آفرینش جهان - موضع افلاطون، ارسطو و موسی - می‌شود. پس از انتشار، گفتگوها در میان غیریهودیان بسیار محبوب شد و به زبان‌های بسیاری ترجمه شد. ما می‌دانیم که باروخ اسپینوزا نسخه‌ای از این اثر را در کتابخانه خود داشت.

ظهور علم مدرن

تأکید بر فلسفه، الهیات و علم از اواخر قرن پانزدهم به بعد راه خود را به متون فلسفی یهودی باز کرد. پژوهشگران با استناد به آثار موسی ایسرلس از کراکوف، ماهارال از پراگ، و داوید گانتس، موفق‌ترین شاگرد ایسرلس در علوم، به میزان تأثیر تحولات در نجوم جدید بر آثار آنها اشاره کرده‌اند.[16] برای مثال، داوید گانتس (۱۵۴۱–۱۶۱۳) به نظر می‌رسد با کارهای معاصر در نجوم و علم به روز بود؛ او در اثر خود، نحمد و نعیم، تحولات اخیر در نجوم را ردیابی کرد و کوپرنیک را به عنوان بزرگترین منجم پس از بطلمیوس ذکر کرد. یوسف سلیمان دلمدیگو (۱۵۹۱–۱۶۵۵) مورد دیگری است. او که زیر نظر گالیله تحصیل کرده بود، چالش نجوم جدید کوپرنیکی را تشخیص داد و تلاش کرد تا جهان طبیعی را خارج از چارچوب فیزیک ارسطویی درک کند.[17] اثر بزرگ او، سفر ایلیم، در سال ۱۶۲۹، تنها چهار سال قبل از محاکمه گالیله منتشر شد. خود سبک ایلیم یادآور گفتگوهای گالیله است.[18] دلمدیگو در دهان هم‌صحبت خود، موشه متز، نقدی کامل از مبانی فلسفی نجوم زمین‌مرکزی قدیمی قرار داد.[19]

در ایلیم، دلمدیگو با جزئیات زیاد نظریه‌های علمی کپلر، تیکو براهه، کوپرنیک و گالیله را مورد بحث قرار داد و «نجوم عجیب» را توصیف کرد و به خطرات ذاتی در این نجوم جدید، که متافیزیک حاکم را به چالش می‌کشید، اشاره کرد.[20] هم گالیله و هم شاگرد یهودی او به دنبال درک جهان طبیعی خارج از چارچوب فیزیک ارسطویی بودند، با وجود وابستگی شدیدشان به آن در شکل‌دهی به گفتمان مفهومی خود.[21] در گِووروت هاشم، اثری که به سفر ایلیم ضمیمه شده بود، دلمدیگو در نگرش خود نسبت به کوپرنیک مشتاق‌تر بود و دانش خود را از نجوم جدید نشان داد:

«شادی و سرور به من افزوده شد وقتی شنیدم که آنها (پژوهشگران) در زمان ما شروع به فکر کردن کرده‌اند که کل جهان مانند یک فانوس است و "فانوس" نامیده می‌شود؛ و شمعی که در آن می‌سوزد، جسم خورشیدی است که در مرکز قرار دارد و نورش تا کره زحل که در حد بیرونی این جهان است، پخش می‌شود.»[22]

ما می‌دانیم که دلمدیگو در سال ۱۶۲۶ از آمستردام بازدید کرد و با معلم اسپینوزا، مناسه بن اسرائیل، که از جمله آثار دیگر، سفر ایلیم دلمدیگو را در سال ۱۶۲۹ منتشر کرد، دوست شد. ما همچنین می‌دانیم که اسپینوزا حداقل یک نسخه از آثار دلمدیگو را در کتابخانه خود داشت، اگرچه مشخص نیست که آیا اسپینوزا به ایلیم دسترسی داشته است یا خیر؛ تنها ارجاع به یک اثر ریاضی ربانی است. به طور خلاصه، دلمدیگو بدین ترتیب تمایل فیلسوفان یهودی را برای فراتر رفتن از ارسطوگرایی، به سوی تحولات در علم و فلسفه در جهان سکولار، تجسم بخشید. این تمایلات در کار باروخ اسپینوزا به ثمر نشست.

باروخ اسپینوزا و علم طبیعی

تا قرن هفدهم، علم و فلسفه به طور واضح‌تری از یکدیگر متمایز شده بودند و روش‌های آنها تابع ابزارهای تحقیقی متفاوتی شدند. یک کاتالیزور اصلی این تغییر، خورشیدمرکزی هر دو کوپرنیک و گالیله بود که کیهان‌شناسی زمین‌مرکزی ارسطویی را تهدید می‌کرد. این کیهان‌شناسی خورشیدمرکزی جایگزین یک نظم جهانی ارسطویی شد که در آن زمین در مرکز کیهان قرار داشت؛ دیگر زمین و انسان‌ها برتر از سیارات و کرات آسمانی دیگر نبودند. فلسفه مدرن به آرامی در کنار پیشرفت‌های علمی که در قرن‌های هفدهم و هجدهم به وجود آمد، ظهور کرد. رنه دکارت (۱۵۹۶–۱۶۵۰) در خط مقدم رویارویی بین فلسفه و علوم طبیعی قرار داشت؛ دیگران به زودی از او پیروی کردند.

اسپینوزا که برای عنوان شناخته‌شده‌ترین فیلسوف یهودی با ابن میمون رقابت می‌کند، همچنین به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان اوایل دوره مدرن در جهان سکولار در نظر گرفته می‌شود. همانطور که خواهیم دید، اسپینوزا بیشتر عمر خود را خارج از جریان اصلی فلسفه یهودی زندگی کرد. باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲–۱۶۷۷) در آمستردام متولد شد و در جامعه یهودی-پرتغالی بزرگ شد و تا حداقل چهارده سالگی در مدارس یهودی آمستردام تحصیل کرد. اینکه اسپینوزا آثاری در فلسفه یهودی، از جمله تفاسیر یهودی قرون وسطی را خوانده، غیرقابل انکار است. از فهرست کتاب‌های موجود در اموال اسپینوزا، می‌دانیم که او تعدادی از متون فلسفی یهودی، از جمله آثار ابن میمون، آبراوانل و دلمدیگو را در اختیار داشت. از این فهرست، می‌توانیم فرض کنیم که اسپینوزا حداقل از آثاری مانند راهنمای سرگشتگان ابن میمون، نور خداوند کرسکاس، گفتگوی عشق آبراوانل و آثار دلمدیگو آگاه بوده است.

تا سال ۱۶۵۶، زندگی اسپینوزا با جامعه یهودی به طور ناگهانی به پایان رسید، زمانی که او به دلایلی که هنوز مورد مناقشه است، به بدعت متهم شد و توسط جامعه سفاردی آمستردام تکفیر شد. آیا انکار جاودانگی شخصی توسط اسپینوزا، آموزه‌ای که به طور گسترده در اندیشه یهودی مورد بحث قرار گرفته بود، نقش کلیدی در تکفیر او (به زبان عبری حرم) داشت؟ شاید.[23] یا شاید انکار علنی اسپینوزا از اصول یهودیت ربانی منجر به تکفیر شد. در هر صورت، پس از تکفیر از جامعه یهودی، اسپینوزا نام خود را از «باروخ» (مبارک) به «بندیکت» تغییر داد و باقیمانده عمر کوتاه خود را به عنوان یک عدسی‌تراش در شهرهای نزدیک لیدن و لاهه گذراند.

اگرچه در طول زندگی‌اش در میان دوستانش دست به دست می‌شد، اما اثر فلسفی بزرگ اسپینوزا، اخلاق، پس از مرگش در سال ۱۶۷۷ منتشر شد. ما در فصل ۸ به رساله الهی-سیاسی بازمی‌گردیم، یکی از تنها دو اثری که در طول زندگی‌اش منتشر شد. تا حدی به دلیل این رساله، اسپینوزا یکی از منفورترین و در عین حال محبوب‌ترین فیلسوفان عصر مدرن بود. هم قبل و هم بلافاصله پس از مرگش، نوشته‌های اسپینوزا به دلیل ترویج باورهای مضر و خطرناک مورد حمله قرار گرفتند. ویلم فان بلینبرگ، یک کالوینیست قرن هفدهمی، رساله الهی-سیاسی را «کتابی پر از پلیدی‌های مطالعه شده و تجمعی از عقایدی که در جهنم ساخته شده‌اند» توصیف کرد.[24] قرون بعدی نه تنها شاهد انتقاد، رد و تکفیر، بلکه پرستش و ستایش نیز بودند. برای ذکر تنها چند مثال: اسپینوزا توسط زندگی‌نامه‌نویس مشهور و تأثیرگذار، پیر بیل (۱۶۴۷–۱۷۰۶) به عنوان یک «ملحد زشت» مورد ناسزا قرار گرفت، اما توسط شاعر نوالیس به عنوان یک «مرد مست از خدا» ستایش شد، و توسط هاینریش هاینه به عنوان یک متفکر مشیتی که آثارش هوای آینده را پیش‌بینی می‌کرد؛ او توسط نیچه به عنوان یک روح خویشاوند، توسط فیلسوف سیاسی ایتالیایی آنتونیو نگری (که در زندان ایتالیایی می‌نوشت) به

عنوان سخنگوی اصلی مفاهیم مارکسیستی از قدرت، و اخیراً توسط عصب‌شناس آنتونیو داماسیو به عنوان پیشگام نظریه‌های عصب‌شناختی معاصر از شخصیت، توسط فیلسوف فرانسوی ژیل دلوز به عنوان پیشگام اندیشه سیاسی و اجتماعی خود، و توسط انیشتین که مشهوراً ادعا کرد که او و اسپینوزا مفهوم یکسانی از خدای همه‌خداانگار دارند، مورد حمایت قرار گرفت.

اسپینوزا به شدت تحت تأثیر پیشرفت‌های علمی و ریاضی در قرن هفدهم بود که توسط دو تن از معاصران نزدیکش، اسحاق نیوتن (۱۶۴۲–۱۷۲۷) و ویلهلم فون لایبنیتس (۱۶۴۶–۱۷۱۶) که در خط مقدم نوآوری‌ها در فیزیک و ریاضیات بودند، منعکس می‌شد. در همان زمان، دکارت (۱۵۹۶–۱۶۵۰) نگران بود که فلسفه را بر یک بنیاد بدیهی مطلق و قطعی قرار دهد. دکارت در تأملات در فلسفه اولی، روش شکی را توسعه داد که برای تضمین قطعیت مطلق در نظر گرفته شده بود و از خوانندگان می‌خواست که عقاید، تعصبات و باورهای غیرعقلانی ریشه‌دار خود را کنار بگذارند. در تأمل دوم، دکارت حتی در وجود بدن فیزیکی خود شک کرد؛ او با ادعای مشهور «می‌اندیشم، پس هستم»، اولویت «من» شناختی را ممتاز دانست. اسپینوزا انرژی قابل توجهی را صرف مطالعه روش شک دکارت کرد و در اثری که در طول زندگی‌اش منتشر شد (اصول فلسفه دکارت)، روش‌شناسی دکارت را رد کرد. از آنجا که اسپینوزا دوگانه‌گرایی ذهن-بدن را به نفع یک هویت یگانه‌انگارانه ذهن و بدن رد کرد، اولویت «من» دکارتی را رد کرد. برای اسپینوزا، برای ذهن غیرممکن است که ایده‌ای از بدن به عنوان غیرموجود تشکیل دهد.

اسپینوزا در گامی رادیکال‌تر از فرآیند شک دکارت، روش هندسی اقلیدس را به عنوان الگوی قطعیت ریاضی و فلسفی در نظر گرفت. برای اسپینوزا، روش مناسب مطالعه عمل انسان، از جمله عواطف انسانی، هندسه اقلیدسی است. اخلاق با انعکاس این روش، به شکل هندسی نوشته شده است: هر کتاب از این اثر حاوی بدیهیات و تعاریفی است که از آنها قضایا و نتایج استنتاج می‌شوند و برای هر قضیه براهینی ارائه می‌شود. در این اثر، ما به آن ویژگی‌های اخلاق که بیشترین ارتباط را با فلسفه یهودی دارند، خواهیم پرداخت.

«خدا یا طبیعت» (Deus sive Natura) شعاری است که اسپینوزا برای توصیف یگانه‌انگاری در اثر بزرگ خود، اخلاق، به کار برد. اما این شعار به چه معناست؟ بخش اول اخلاق دو تز را ارائه می‌دهد: اول، اینکه تنها و تنها یک جوهر وجود دارد که با خدا یکی است؛ و دوم، اینکه خدا تنها عامل «آزاد» به این معناست که خدا مطابق با قوانین طبیعت خود عمل می‌کند، که منجر به یک نظام جبرگرایانه سخت می‌شود. برای اسپینوزا، هر چیزی که واقعی است را می‌توان یا به عنوان جوهر یا به عنوان حالتی از جوهر درک کرد. منظور اسپینوزا از حالت، ویژگی‌های جوهر بود. با این حال، برخلاف نظریه‌پردازان جوهر قبلی، اسپینوزا یک یگانه‌انگار رادیکال بود و دوگانه‌گرایی دکارتی را رد کرد. یگانه‌انگاری اسپینوزا وجود تنها یک جوهر را مطرح می‌کرد - خدا؛ هر چیز دیگری در جهان، تغییری از آن جوهر است. به عبارت دیگر، همه چیز - سنگ‌ها، درختان، ذهن‌های انسان، بدن‌های انسان، یک خودنویس - تغییراتی از خدا/جوهر هستند.

پیامدهای یگانه‌انگاری گسترده است. اول، اسپینوزا با رد دوگانه‌گرایی ماده/روح یا بدن/ذهن که توسط قرن‌ها متفکران غربی پذیرفته شده بود، پیشنهاد کرد که ذهن انسان چیزی بیش از «ایده» بدن نیست. علاوه بر این، موضع الهیاتی استاندارد که تمایزی کیفی بین خدا (آفریننده) و جهان (آفرینش خدا) قائل است، به نفع موضعی که اغلب به عنوان همه‌دادباوری (pan-entheism) توصیف می‌شود، رد شد: خدا فقط جهان است. ما دیگر نمی‌توانیم از خدا به عنوان یک آفریننده صحبت کنیم، و نه از جهان یا انسان‌ها به عنوان وابسته به یک

الوهیت متعالی. خدای اسپینوزا با خدای مشیتی ابراهیمی که جهان را آفرید و در یک رابطه خاص با انسان‌ها قرار دارد، فاصله زیادی دارد.

نتیجه‌گیری

این فصل جنبش‌ها و چهره‌های فلسفه یهودی بین قرن سیزدهم و اوایل قرن هفدهم را بررسی کرده است. دایرةالمعارف‌نویسان راه را برای تحولات در یهودیت قرن پانزدهم هموار کردند، در حالی که اسحاق پولگار، ناربونی و ابن کاسپی با جبرگرایی آبنر بورگوسی درگیر شدند. تا اواخر قرن شانزدهم، فیلسوفان یهودی به سوی تحولات اخیر در علم و فلسفه حرکت می‌کردند که در آثار اسپینوزا به اوج خود رسید. اینکه اسپینوزا تحت تأثیر پیشینیان یهودی قرون وسطایی خود بوده است، غیرقابل انکار است. در حالی که او با آثار ابن میمون و ابن عزرا دست و پنجه نرم می‌کرد، بسیاری از برنامه فلسفی او با باورهای یهودی در تضاد بود. خدای اسپینوزا، خدای کتاب مقدس نیست. این خدا یک الوهیت آفریننده نیست: بلکه خدا و طبیعت یکسان هستند. علاوه بر این، همانطور که در فصل بعدی خواهیم دید، اسپینوزا انکار کرد که خدا به طور تحت‌اللفظی نویسنده کتاب مقدس است یا اینکه موسی همه یا حتی بخش زیادی از کتاب مقدس را نوشته است. اسپینوزا با رساندن دیدگاه‌های پیشینیان قرون وسطایی خود به افراط منطقی آنها، روش‌شناسی هرمنوتیکی را که با دقت توسط پیشینیان یهودی‌اش معرفی شده بود، تضعیف کرد. اکنون بر عهده متفکران یهودی بعدی در قرن‌های هجدهم و نوزدهم بود که وظیفه تطبیق کلمات کتاب مقدس را با حوزه فلسفه طبیعی دوباره به عهده بگیرند.

یادداشت‌ها

۱. سیراط (Sirat) ۱۹۹۰، صص. ۲۱۳–۲۱۴.
۲. فلاقه‌را (De'ot) به نقل از هاروی (Harvey) ۲۰۰۰، ص. ۲۱۵؛ همچنین در جوزپه (Jospe) ۱۹۸۸، صص. ۵۰–۵۱ نقل شده است.

پیش‌درآمدی بر دوران مدرن

۳. برای بررسی گسترده‌ی این تأثیرات، بنگرید به پاینز (Pines) ۱۹۷۷.
۴. مانکین (Manekin) a ۱۹۹۷، ص. ۳۵۲.
۵. هیلیل بن شموئل ورونایی (Hillel ben Samuel of Verona) ۱۹۸۱.
۶. بنگرید به مانکین ۱۹۹۹، صص. ۱۲۳–۱۴۷.
۷. برای بحث بیشتر درباره‌ی این نکته، بنگرید به مانکین b ۱۹۹۷، ص. ۴۰۶.
۸. برای بررسی مفصل درباره‌ی رشد دانش پزشکی در میان یهودیان، بنگرید به رودرمن (Ruderman) ۱۹۹۵.
۹. درباره‌ی مِسِر لئون، بنگرید به مانکین ۱۹۹۹؛ و تیروش-روتشیلد (Tirosh-Rothschild) ۱۹۹۷، ۱۹۹۱.
۱۰. نقل‌شده در بائر (Baer) ۱۹۶۶، ص. ۳۳۲.
۱۱. مانکین a ۱۹۹۷، ص. ۳۶۷؛ همچنین بنگرید به بائر ۱۹۶۶، صص. ۱۹۱–۱۹۲.
۱۲. بائر ۱۹۶۶.
۱۳. پُلِگار (Pollegar) ۱۹۸۴.
۱۴. بنگرید به پُلِگار ۱۹۸۴، بخش ۳.
۱۵. پُلِگار ۱۹۸۴، صص. ۱۱۹–۱۲۰.
۱۶. بنگرید به رودرمن ۱۹۹۵، ص. ۶۸ و بعد.
۱۷. بنگرید به رودرمن ۱۹۹۵، ص. ۱۳۴.
۱۸. بنگرید به رودرمن ۱۹۹۵، که شباهت میان نوشته‌های مورد بحث و گفت‌وگوهای گالیله را یادآور می‌شود.
۱۹. یوسف دل‌مِدیگو (Joseph Delmedigo) ۱۸۶۴، صص. ۴۸–۶۲، به‌ویژه از ص. ۵۴ به بعد.
۲۰. دل‌مدیگو ۱۸۶۴، ص. ۳۰۱. او بیش از همه از تیکو براهه و کپلر ستایش می‌کند و از دقت ابزارهای آنان سخن می‌گوید (دل‌مدیگو ۱۸۶۴، صص. ۳۱۷–۳۱۹، ۴۳۲). او کپلر را «بزرگ‌ترین ریاضی‌دان زمان ما» می‌نامد (دل‌مدیگو ۱۸۶۴، ص. ۳۰۰) و به پژوهش‌هایش توجه می‌دهد.
۲۱. رودرمن ۱۹۹۵، ص. ۱۳۴.
۲۲. دل‌مدیگو ۱۸۶۴، ص. ۲۹۲.
۲۳. بنگرید به نادلر (Nadler) ۲۰۰۱.
۲۴. بنگرید به نادلر ۲۰۱۱.

برای مطالعه بیشتر

Barzilay, I. 1974. *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia): His Life, Works, and Times*. Leiden: E.J. Brill.

Fraenkel, C. 2013. "Considering the Case of Elijah Delmedigo's Averroism and its Impact on Spinoza," in A. Akasoy and G. Giglioni (eds), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht: Springer, 213–236.

Ivry, A. L. 1983. "Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance," in B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 243–265.

Judah, A. 2009. *Dialogues of Love*, trans. D. Bacich and R. Pescatori. Toronto: University of Toronto Press.

Levine, H. 1983. "Paradise Not Surrendered: Jewish Reactions to Copernicus and the Growth of Modern Science," in R.S. Cohen and M.W. Wartofsky (eds), *Epistemology, Methodology and the Social Sciences*. Dordrecht: D. Reidel.

Nadler, S. 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nadler, S. 2020. *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ravven, H.M. and Goodman, L.E. (eds). 2002. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press.

فصل ۸

آیا راه درستی برای خواندن کتاب مقدس وجود دارد؟

مقدمه

تلاش‌های فلسفی برای تأکید بر جهان‌شمولی ذاتی شریعت و فرمان‌های یهودی، شامل استدلال‌هایی برای عقلانیت ذاتی فرمان‌ها و به طور کلی‌تر، برای عقلانیت کتاب مقدس بود. فرآیند ارائه دلایل عقلانی برای فرمان‌ها به دوران ربانی بازمی‌گردد و در طول دوره‌های قرون وسطی و مدرن ادامه یافت. برای مثال، در تعدادی از عبارات، ربی‌ها پیشنهاد می‌کردند که برخی از فرمان‌ها «ذاتاً» یا «به طور شهودی» پایه‌ریزی شده‌اند و کاملاً به فرمان الهی وابسته نیستند. چنین فرمان‌هایی که در کتاب‌های تلمودی سنهدرین ۵۶-۶۰ و ملاخیم ۸:۱۰ و ۱۰:۱۲ مورد بحث قرار گرفته‌اند، حداقل وظایف اخلاقی را که توسط کتاب مقدس بر همه انسان‌ها واجب شده بود، نمایندگی می‌کردند و به عنوان قوانین نوحا (Noahide Laws) شناخته شدند. حتی اگر خدا این فرمان‌ها را در وحی نیاورده بود، انسان‌ها به طور شهودی آنها را برای همه الزام‌آور تشخیص می‌دادند. قوانین نوحا در نوشته‌های بعدی به عنوان «قانون طبیعی» شناخته شدند. یوسف آلبو، سعدیا گائون و ابن میمون به طور خاص به حمایت از عقلانیت فرمان‌ها علاقه‌مند بودند و ما در فصل ۹ خواهیم دید که موسی مندلسون به این موضوع بازگشت. از سوی دیگر، اسپینوزا عقلانیت کتاب مقدس را به طور کلی رد کرد.

چگونه کتاب مقدس را بخوانیم: تفسیر تحت‌اللفظی در برابر تفسیر مجازی

یک فیلسوف، کسی که غرق در روش‌های تحلیلی برهان فلسفی است، چگونه به خواندن متنی که اغلب در برابر آن روش‌ها نفوذناپذیر است، می‌پردازد؟ ما در فصل‌های پیشین با موارد متعددی روبرو شده‌ایم که در آنها ایده‌ها و روش‌های فلسفی با دیدگاه‌های موجود در کتاب مقدس در تضاد هستند. برای مثال، آموزه آفرینش را در نظر بگیرید: در حالی که پیدایش خدا را به عنوان آفریننده جهان در زمان به تصویر می‌کشد، ارسطو و افلاطون هر دو جهانی ابدی را فرض می‌کنند که در آن ماده همیشه وجود داشته است. فیلسوفان یهودی قرون وسطی و مدرن با راه‌هایی برای سازگار کردن کتاب مقدس با بررسی دقیق فلسفی دست و پنجه نرم کردند.

ابن میمون راهنمای سرگشتگان خود را تا حدی به عنوان راهی برای حل تنش‌های بین کتاب مقدس و فلسفه ارائه داد. او دو هدف اصلی را برای راهنما مشخص کرد: توضیح معانی اصطلاحات در کتاب مقدس، و توضیح تمثیل‌های مبهمی که در کتاب‌های پیامبران رخ می‌دهند. ابن میمون هدف دوم راهنما، یعنی هرمنوتیک کتاب مقدس را، به عنوان راهی برای خنثی کردن نوعی سرگشتگی که با عبارات مبهم در کتاب مقدس تشدید می‌شود، معرفی کرد. ابن میمون سپس با این پیشنهاد که گاهی بر عهده یک فیلسوف است که موضع باطنی خود را در پس پرده آموزه ظاهری پنهان کند، مسائل را پیچیده‌تر کرد. او به شاگرد خود دستور داد که آموزه‌های سری خود را به دیگران فاش نکند. ابن میمون به خواننده اطمینان داد که هنگامی که ما معنای واقعی تمثیل‌های دشوار کتاب مقدس را درک کنیم، یا حداقل درک کنیم که آنها تمثیل هستند و نباید به طور تحت‌اللفظی درک شوند، سرگشتگی‌های فلسفی می‌توانند برطرف شوند.

با این حال، حتی این راه نیز خالی از موانع نیست و ابن میمون سه دلیل برای ناتوانی خود در توضیح کامل اصطلاحات و تمثیل‌های problematic ذکر کرد: اول، موضوع آنقدر جامع و گسترده است که نمی‌توان آن را در چنین اثری پوشش داد؛ دوم، برخی از تمثیل‌ها عمداً مبهم هستند و نباید به طور کامل توضیح داده شوند؛ و در نهایت، بیشتر افراد به سادگی قادر به نفوذ کامل به اسرار کتاب مقدس نیستند. کسی که هم در تورات و هم در فلسفه کاملاً غرق است، هرگز نمی‌تواند به طور کامل از سرگشتگی رها شود. ابن میمون بدین ترتیب ابهاماتی را که نه تنها در کتاب مقدس، بلکه در آثار خود او نیز وجود داشت، تقویت کرد.

جانشین بلافصل ابن میمون، گرسونیدس، سیاست پنهان‌کاری را رد کرد. در تقابل با ابن میمون که تمثیل، استعاره و زبان غیردقیق را برای انتقال ابهام موضوع به کار می‌برد، گرسونیدس هدف خود را توضیح هر چه واضح‌تر مسائل فلسفی می‌دید. او روش خود را با روش ابن میمون که راهنمای او را به طور غیرضروری مبهم و باطنی می‌دید، مقایسه کرد: «کدورت زبان یا ترتیب معیوب نباید نقص و ضعف نیت ما را پنهان کند. به همین دلیل ما از زینت‌های بلاغی یا زبان مبهم استفاده نکرده‌ایم ... نیازی به افزودن ابهام زبان و سازماندهی بد نیست.»[1] به وضوح گرسونیدس مقدمه ابن میمون بر راهنما را به عنوان نمونه‌ای از آنچه نباید انجام داد، در ذهن داشت! گرسونیدس در اظهارات مقدماتی خود بر جنگ‌های خداوند، برتری عقل را تأیید کرد: «ما باید به آنچه عقل آن را صحیح تشخیص داده است، ایمان داشته باشیم. اگر معنای تحت‌اللفظی تورات با عقل متفاوت باشد، لازم است آن عبارات را مطابق با خواسته‌های عقل تفسیر کنیم.»[2] گرسونیدس بدین ترتیب معتقد بود که عقل و تورات نمی‌توانند در تضاد باشند: «اگر عقل باعث شود آموزه‌هایی را تأیید کنیم که با معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس ناسازگار هستند، تورات ما را از بیان حقیقت در این موارد منع نمی‌کند، زیرا عقل با درک واقعی تورات ناسازگار نیست.»[3]

آیا قوانین طبیعی در کتاب مقدس وجود دارد؟

آیا عناصری از کتاب مقدس وجود دارد که به حقایق جهانی اشاره کند؟ بیشتر فیلسوفان ما به قوانین نوحا به عنوان منعکس‌کننده قوانین طبیعی مستقل از وحی الهی اشاره کردند. یکی از اولین بیان‌های قوانین نوحا را می‌توان در توسفتا، یک اثر تکمیلی بر میشنا، یافت. این متن می‌گوید: «درباره هفت فرمان، پسران نوح توبیخ شدند: برقراری دادگاه‌های عدل، بت‌پرستی، ناسزا گفتن به نام [خدا]، روابط نامشروع، خونریزی، دزدی و خوردن عضوی از یک حیوان زنده.»[4] این فرمان‌ها احتمالاً از فرمان‌های الهی خطاب به آدم و نوح مشتق شده بودند و توسط ربی‌ها به عنوان قابل اجرا برای همه جهانیان در نظر گرفته می‌شدند. در یوما ۶۷ب (متن دیگری از تلمود) این پیشنهاد را داریم که «آنها حتی اگر نازل نشده بودند، اجباری می‌شدند»، که نشان می‌دهد این فرمان‌ها به طور جهانی برای همه بشریت قابل اجرا بودند. پس چگونه مفهوم قانون طبیعی وارد بحث‌های فلسفی شد؟

کتاب اصول یوسف آلبو یکی از اولین آثاری است که تا حدی به بررسی مبانی قانون طبیعی و الهی اختصاص دارد.[5] آلبو با اشاره به اینکه انسان‌ها ذاتاً سیاسی هستند و تقریباً لازم است که عضو یک شهر باشند،[6] استدلال کرد که جوامع انسانی به آنچه او «قانون طبیعی» می‌نامید، نیاز داشتند. به عبارت دیگر، انسان‌هایی که در یک گروه زندگی می‌کنند، به حدی از نظم نیاز دارند که به آنها امکان حفظ عدالت را بدهد؛ «این نظم را مردان خردمند قانون طبیعی می‌نامند، به این معنی که برای انسان ذاتاً ضروری است، چه این نظم از یک مرد خردمند

یا یک پیامبر نشأت گرفته باشد.»[7] اما قانون طبیعی باید توسط یک نوموس یا قانون عرفی که امکان زندگی سیاسی را فراهم می‌کند، تکمیل شود.

آلبو علاوه بر این بین سه نوع قانون، طبیعی، عرفی و الهی، به شرح زیر تمایز قائل شد: «قانون طبیعی در میان همه مردمان، در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها یکسان است. قانون مثبت یا عرفی، قانونی است که توسط یک مرد یا مردان خردمند برای متناسب بودن با مکان و زمان و ماهیت افرادی که باید توسط آن کنترل شوند، وضع شده است ... قانون الهی قانونی است که توسط خدا از طریق یک پیامبر، مانند آدم یا نوح، یا مانند رسم یا قانونی که ابراهیم به مردم آموخت ... یا قانونی که توسط خدا از طریق یک پیامبری که می‌فرستد و از طریق او قانونی می‌دهد، مانند قانون موسی، وضع شده است.»[8] آنچه برای اهداف ما جالب است، پیشنهاد آلبو است که قانون طبیعی به طور مساوی برای همه انسان‌ها، زمان‌ها و مکان‌ها اعمال می‌شود. خواننده با این تصور باقی می‌ماند که قانون طبیعی به عنوان مبنایی برای دو نوع دیگر قانون عمل می‌کند که هر کدام قانون طبیعی را تکمیل و کامل می‌کنند.

در حالی که آلبو تنها فیلسوف یهودی است که به طور صریح به «قانون طبیعی» اشاره می‌کند، دیگر فیلسوفان یهودی به مسائل پیرامون جهان‌شمولی فرمان‌ها پرداختند. یک راه برای طرح این پرسش این است که بپرسیم آیا فرمان‌های خاصی ذاتاً عقلانی هستند و اگر چنین است، آیا مستقل از فرمان الهی برای همه انسان‌ها قابل اجرا خواهند بود. به طور خاص، آیا زمینه عقلانی مستقلی برای حداقل برخی از فرمان‌ها وجود دارد؟ سعدیا گائون یکی از اولین فیلسوفانی بود که به طور صریح به این پرسش‌ها پرداخت. همانطور که در فصل ۲ اشاره کردیم، سعدیا مخالف سرسخت قرائیم بود که اعضای آن یکپارچگی ربی‌ها را تهدید می‌کردند. در تلاشی مداوم برای خنثی کردن ادعاهای جدلی قرائیون، سعدیا و دیگر ربی‌های زمان او به تأیید مشروعیت یهودیت ربانی اختصاص داشتند.

سعدیا در مقدمه کتاب باورها و عقاید، یک معرفت‌شناسی ابتدایی را ارائه داد و چهار منبع دانش معتبر را متمایز کرد: حس، استنتاج منطقی و سنت معتبر. دانش حسی بر ممکنات تجربی استوار است و به عنوان مبنایی برای همه اشکال دیگر دانش مطرح می‌شود. عقل نماینده قوه دانش فوری و شهودی است که از طریق آن ما بدیهیات خودآشکار را درک می‌کنیم. خود عقل در نهایت از خدا نشأت می‌گیرد که منجر به یک نظریه فطری می‌شود که بر اساس آن ایده‌ها در ذهن «کاشته» شده‌اند. کلمه «کاشته شده» به منبعی برای دانش اشاره دارد که خارج از حوزه آگاهی انسان قرار دارد. سعدیا در تقابل با سه منبع اول، ادعا کرد که «سنت معتبر» توسط «جامعه توحیدگرایان» به اشتراک گذاشته می‌شود. سعدیا دو نقش را به سنت واگذار کرد: اول، سنت ما را قادر می‌سازد تا جزئیات لازم برای رعایت احکام عقلانی کلی‌تر را تعیین کنیم؛ و دوم، سنت همچنین فرآیند نسبتاً خسته‌کننده کشف این اصول عقلانی را تسریع می‌بخشد. وحی بدین ترتیب به ما امکان دسترسی به حقایقی را می‌دهد که می‌توانستیم پس از یک فرآیند طولانی به طور عقلانی به آنها برسیم.

بر اساس این تمایزات معرفت‌شناختی، سعدیا بین فرمان‌های عقلانی، که در تئوری از طریق عقل قابل کشف هستند، و قوانین سنتی، که شامل آیین‌ها و قوانین تشریفاتی (مانند قوانین رژیم غذایی) است که ریشه در عقل ندارند، تمایز قائل شد. به عبارت دیگر، انسان‌ها درک شهودی از محتوای فرمان‌های عقلانی دارند تا آنجا که آنها عمل صحیح را تعیین می‌کنند. سعدیا علاوه بر این استدلال کرد که فرمان‌های عقلانی ذاتاً به احکام عقل مرتبط هستند و آنها استنتاج‌های منطقی از این احکام را نمایندگی می‌کنند.[9] فرمان‌های وحیانی، که بخش دوم کلی شریعت را تشکیل می‌دهند، ذاتاً به احکام عقلانی فوق‌الذکر وابسته نیستند، بلکه توسط خدا بدون توجه به

عقلانیت ذاتی آنها تحمیل می‌شوند. از این رو، پذیرش این قوانین چیزی بیش از تسلیم ساده به خدا را در پی ندارد. اگرچه این قوانین در عقل ریشه ندارند، با این حال آنها نیز ممکن است با استدلال عقلانی توجیه شوند. سعدیا مثال‌های زیادی (تقدیس زمان‌های خاص به جای دیگران؛ قوانین رژیم غذایی و غیره) برای توضیح سودمندی اجتماعی کلی قوانین سنتی ارائه داد.

نظام سعدیا یک نظریه تعهد عقلانی را در چارچوب فرمان‌های وحیانی معرفی کرد و بدین ترتیب یک ترکیب یا حداقل یک تلاش برای آشتی بین عقل و وحی را در خود گنجاند. ما می‌توانیم تلاش‌های مستمر سعدیا را برای بیان این ایده زیربنایی ببینیم که حداقل برخی از فرمان‌ها عینی، مبتنی بر طبیعت انسان و در دسترس استدلال انسانی هستند.

ابن میمون و عقلانیت فرمان‌ها

تحلیل ابن میمون از فرمان‌ها، بازتاب‌دهنده تمایز سعدیا بین فرمان‌های عقلانی و آیینی بود، اما در تقابل با سعدیا، ابن میمون ادعا کرد که همه فرمان‌ها عقلانی هستند: هم قوانین و هم احکام (statutes) اهداف سودمندی دارند، با این تنها تفاوت که اهداف قوانین برای همگان قابل تشخیص است، در حالی که احکام اهدافی دارند که تنها برای خردمندان آشکار است. قوانین با فرمان‌های عقلانی سعدیا مطابقت دارند، در حالی که احکام (به طور کلی) با فهرست سعدیا از قوانین و آیین‌های تشریفاتی مطابقت دارند.

برای ابن میمون، هم قوانین و هم احکام مبنایی در عقل دارند و او به وضوح می‌گفت که «حکومت شریعت مطلق و جهانی است.»[10] در راهنما ۳.۲۵، ابن میمون چندین دلیل مبتنی بر استدلال فلسفی برای عقلانیت شریعت ارائه داد. برای مثال، او استدلال کرد که نسبت دادن اعمال بی‌هدف و غیرعقلانی به خدا، یعنی قوانینی که نتیجه اراده خودسرانه خدا هستند، کفرآمیز خواهد بود، زیرا اعمال بیهوده پست‌ترین اعمال هستند. علاوه بر این، او استدلال کرد که برای جلب احترام ملل جهان، شریعت یهودی باید عقلانی باشد. در یک اشاره جالب، ابن میمون ادعا کرد که اگر شریعت عقلانی نبود، مردمان جهان به یهودیان با دیده تحقیر می‌نگریستند و آنها جایگاه خود را در میان مردمان اخلاقی از دست می‌دادند. با انعکاس گفته افلاطونی در اوثیفرون که خدایان اعمال پارسایانه را فرمان می‌دهند زیرا آنها پارسایانه هستند، ابن میمون پیشنهاد کرد که یک ماهیت عقلانی و خودمختار برای آنچه درست است وجود دارد: این اعمال فرمان داده شده‌اند زیرا ذاتاً خوب و درست هستند.

ابن میمون با پرداختن به سودمندی فرمان‌ها به طور خاص، بین کلیات و جزئیات یک فرمان تمایز قائل شد. در حالی که کلیات به دلایل سودمندانه داده شده بودند، جزئیات خاص ممکن است همان ارزش سودمندانه را نداشته باشند. ابن میمون آن افرادی را که تلاش می‌کردند برای هر جزئیات خاص در قوانین، علل و دلایلی بیابند، سرزنش می‌کرد. چنین افرادی دچار «جنون» شده‌اند و «به همان اندازه از حقیقت دورند که کسانی که تصور می‌کنند کلیات یک فرمان با دیدگاه به سودمندی واقعی طراحی نشده‌اند.»[11] در واقع، ابن میمون زحمت زیادی کشید تا به خوانندگانش هشدار دهد که برای برخی جزئیات هیچ علتی نمی‌توان یافت. برای مثال، چرا شریعت قربانی کردن یک قوچ را به جای یک بره تجویز کرده است؟ هیچ دلیلی نمی‌توان ارائه داد.

اما آیا این دلایل عقلانی قابل درک و فهم برای فرمان‌ها باید برای عموم فاش شود؟ ابن میمون به وضوح بیان می‌کند که همه قوانین با یک سودمندی خاص داده شده‌اند که هم به رفاه روح (که با کسب باورهای حقیقی به دست می‌آید) و هم به رفاه بدن (که با فضایل عملی و اخلاق به دست می‌آید) مربوط می‌شود. آیا

خود فرآیند کشف دلایل فرمان‌ها ممکن است به نوعی ضدشریعتی‌گرایی (anti-nomianism) فلسفی در میان توده‌ها منجر شود، اگر آنها هم علل و هم اهداف فرمان‌های خاص را درک کنند؟ به طور خاص، آیا این درک نمی‌توانست به این نتیجه اغواکننده منجر شود که این اعمال تجویز شده قابل چشم‌پوشی هستند؟ ابن میمون پاسخی به این چالش نداشت؛ با این حال، جانشین او، اسپینوزا، نتایج رادیکال پیامدهای مدل ابن میمون را به تفصیل بیان کرد.

چرخش رادیکال اسپینوزا

اسپینوزا در مقایسه با پیشینیان خود در مورد خواندن کتاب مقدس چگونه است؟ اهداف اسپینوزا در رساله الهی-سیاسی انقلابی و آتش‌افروزانه‌اش کاملاً روشن بود و می‌توان آن را در برابر اهداف ابن میمون که در بالا ذکر شد، قرار داد. او در نامه‌ای که در سال ۱۶۶۵ نوشته شد، دو هدف صریح از کار خود را بیان کرد: قادر ساختن انسان‌های عادی به تفکر فلسفی با رها کردن آنها از خطاها و تعصبات متکلمان؛ و رها کردن خود فلسفه از زنجیرها و اقتدار مقامات دینی. اسپینوزا برای رسیدن به اهداف خود، وظیفه خود را توسعه یک هرمنوتیک کتاب مقدس می‌دانست که می‌توانست امکان درک جدیدی از کتاب مقدس را فراهم کند، درکی که فلسفه یا فیلسوفان آینده را به بردگی نمی‌کشید. او تصمیم گرفت «کتاب مقدس را از نو، با وجدان و آزادانه بررسی کند و هیچ چیزی را به عنوان آموزه آن نپذیرد که به وضوح از آن استنتاج نکرده باشم.»[12] اما انتشار رساله در سال ۱۶۷۰ تأثیری مانند «صاعقه» داشت: این اثر هم توسط کلیساها و هم دانشگاه‌ها به دلیل نقد طبیعت‌گرایانه‌اش از دین کتاب مقدسی و رد نویسندگی الهی کتاب مقدس، محکوم شد.

اسپینوزا که نگران رها کردن فلسفه و مطالعه طبیعت از چیزی بود که آن را زنجیرهای الهیات می‌دانست، دیدگاه‌های جنجالی درباره نحوه خواندن و ارزیابی گزاره‌های کتاب مقدس داشت. در رساله، اسپینوزا عدم تناسب دین و علم را مطرح کرد: «من هیچ چیزی را که به صراحت در کتاب مقدس آموزش داده شده باشد و با عقل در تضاد باشد یا با آن تناقض داشته باشد، نیافتم، و همچنین دریافتم که پیامبران تنها آموزه‌های بسیار ساده‌ای را که به راحتی توسط همگان قابل درک است، آموزش می‌دادند ... بنابراین من کاملاً متقاعد شدم که کتاب مقدس به هیچ وجه مانع عقل نمی‌شود و هیچ ربطی به فلسفه ندارد، و هر کدام بر پایه خود استوارند ... من نشان می‌دهم که کتاب مقدس چگونه باید تفسیر شود و چگونه تمام درک ما از کتاب مقدس و امور روحانی باید تنها از خود کتاب مقدس جستجو شود و نه از نوع دانشی که از نور طبیعی عقل نشأت می‌گیرد.»[13] به عبارت دیگر، اسپینوزا به شدت حوزه عقل و حقیقت را از حوزه الهیات که به تقوا و اطاعت مربوط می‌شود، متمایز کرد.

چه عناصری دررساله منتقدان او را تا این حد برانگیخت؟ درست همانند اخلاق، پایبندی اسپینوزا به اهمیت استفاده از روش علمی، او را مجبور به رد نویسندگی الهی کتاب مقدس کرد. اما حرکت رادیکال‌تر اسپینوزا این بود که انکار کند کتاب مقدس اصلاً هیچ صحت فلسفی یا علمی دارد. به گفته اسپینوزا، کتاب مقدس را نمی‌توان با علوم جدید تطبیق داد و نمی‌توان آن را به عنوان منبع دانش در نظر گرفت؛ کتاب مقدس تنها راهنمایی اخلاقی و تقوا را فراهم می‌کند، نه حتی حقیقت اخلاقی، و مطمئناً نه حقیقت علمی یا ریاضی.

به طور خاص، اسپینوزا ادعاهای صدق پیامبران را رد کرد و ادعا کرد که اقتدار پیامبران تنها در امور مربوط به اخلاق و فضیلت واقعی وزن داشت. در امور حقیقت، باورهای آنها بی‌ربط بود. اسپینوزا با حذف حوزه الهیات از حوزه «حقیقت» و تقلیل آن به صرف تقوا و اطاعت، اهمیت شناختی گزاره‌های الهیاتی را که ادعا می‌کردند

دیدگاهی متافیزیکی از واقعیت ارائه می‌دهند، تضعیف کرد. و با توجه به معجزات فراوانی که در کتاب مقدس ذکر شده است، اسپینوزا استدلال کرد که از آنجا که هر چیزی در کتاب مقدس باید با قوانین طبیعت مطابقت داشته باشد، نتیجه می‌شود که هر چیزی در کتاب مقدس که با طبیعت در تضاد است، باید رد شود.

در نهایت، اسپینوزا انکار کرد که خدا به طور تحت‌اللفظی نویسنده کتاب مقدس است یا اینکه موسی همه یا حتی بخش زیادی از کتاب مقدس را نوشته است. اسپینوزا در ادعای اینکه کتاب مقدس نویسندگان زیادی داشته، منحصر به فرد نبود؛ فیلسوفان یهودی قرون وسطی قبلاً پیشنهاد کرده بودند که موسی، برای مثال، نمی‌توانسته درباره مرگ خود نوشته باشد. اما اسپینوزا بر پیامدهای هرمنوتیکی این ادعا تأکید کرد: اگر کتاب مقدس تنها یک سند تاریخی است و نه محصول نویسندگی فراطبیعی، باید مانند هر اثر دیگری از طبیعت با آن برخورد کرد.

همانطور که در فصل‌های پیشین دیده‌ایم، فیلسوفان یهودی قرون وسطی مدت‌ها بود که با چگونگی تفسیر عبارات خاص در کتاب مقدس دست و پنجه نرم می‌کردند، و اسپینوزا نیز بر ابعاد ادبی و دستوری کتاب مقدس متمرکز بود. به گفته اسپینوزا، پایه و اساس درک کتاب مقدس، دانش از ماهیت زبان عبری است. کل دامنه معانی ممکن در هر گفته‌ای که در کتاب مقدس رخ می‌دهد، بنابراین باید توسط دانش کاربرد عادی عبری تعریف شود. اسپینوزا ادعا کرد که تا زمانی که مفسران روش او را اتخاذ کنند، قادر خواهند بود آموزه‌های کتاب مقدس را کشف کنند. اسپینوزا با پیش‌بینی پژوهشگران کتاب مقدس قرن نوزدهم که نویسندگی کتاب مقدس را ساختارشکنی کردند، استدلال کرد که پنج کتاب تورات (Pentateuch) مجموعه‌ای بود که توسط چندین فرد نوشته شده و در دوران مکابیان گردآوری شده بود.

اسپینوزا سپس آنچه را که فسادناپذیری کتاب مقدس در نظر گرفته می‌شد، رد کرد. برای اسپینوزا، حقیقت واقعیت، یک واقعیت مطلق را نمایندگی می‌کرد که بر قوانین فلسفه و علم استوار بود. همانطور که ما از قوانین طبیعت برای مطالعه و درک خود طبیعت استفاده می‌کنیم، اسپینوزا استدلال کرد که ما نیز باید از تاریخ داخلی کتاب مقدس برای درک معنای عبارات کتاب مقدس استفاده کنیم. برای اطمینان از معنای کتاب مقدس، پژوهشگر کتاب مقدس باید به متن به همان شیوه‌ای که یک دانشمند به طبیعت نزدیک می‌شود، نزدیک شود. درست همانطور که دانشمند علوم طبیعی داده‌ها را جمع‌آوری و مرتب می‌کند، پژوهشگر کتاب مقدس نیز باید داده‌های موجود در کتاب مقدس را جمع‌آوری و مرتب کند و آنها را در پرتو زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی برگرفته از کتاب مقدس تفسیر کند. بر اساس این روش‌شناسی، اسپینوزا به نشان دادن این پرداخت که بسیاری از گزاره‌های کتاب مقدس از نظر واقعی نادرست بودند.

معجزات به طور خاص در رساله مورد حمله قرار گرفتند. برای مثال، تحلیل اسپینوزا از معجزه روایت شده در یوشع ۱۲:۱۰-۱۳ را در نظر بگیرید، که قبلاً در فصل ۴ آن را بررسی کرده‌ایم. اسپینوزا از روش هرمنوتیکی خود در تفسیر کتاب مقدس نه تنها برای بیان رد خود از معجزات فراطبیعی، بلکه به عنوان نمونه‌ای از چگونگی نزدیک شدن به یک روایت در کتاب مقدس در پرتو دانش علمی استفاده کرد. اسپینوزا گفت که همه مفسران تلاش کردند تا نشان دهند که پیامبران همه چیز قابل دستیابی توسط عقل انسان را می‌دانستند. در واقع، با این حال، داستان یوشع شاهد خوبی است که پیامبران همیشه دانش حقایق علمی را ندارند. اسپینوزا ادعا کرد: «آیا ما باید باور کنیم که سرباز یوشع یک منجم ماهر بود، که یک معجزه نمی‌توانست به او آشکار شود، یا اینکه نور خورشید نمی‌توانست بدون درک یوشع از علت، بیش از حد معمول بالای افق بماند؟ هر دو گزینه به نظر من مضحک می‌آیند.»[14] و استدلال کرد که ما نمی‌توانیم انتظار دانش علمی از سوی پیامبران را داشته باشیم. به

گفته اسپینوزا، یوشع یک پیامبر ساده بود که با یک پدیده طبیعی غیرمعمول، یعنی «سرمای بیش از حد جو»، روبرو شد و به این پدیده یک توضیح فراطبیعی نسبت داد. اسپینوزا برای کسانی که تلاش می‌کردند با نسبت دادن دانشی که یوشع نداشت، این قطعه را توجیه کنند، صبری نداشت. در خوانش اسپینوزا از کتاب مقدس، یوشع از علل واقعی روز طولانی شده بی‌اطلاع بود و پیشنهاد غیر از این، فراتر رفتن از متن است. در مورد معجزات (و به طور خاص مثال یوشع)، یا متن کتاب مقدس با مفاهیم عقلانی ما از کیهان بر اساس درک طبیعت‌گرایانه سازگار است، یا نیست؛ و اگر نیست، درک فراطبیعی کتاب مقدس باید کنار گذاشته شود.

اسپینوزا با حذف کیفیت منحصر به فرد و غیرقابل انکار گزاره‌های کتاب مقدس، راه را برای استقلال حقیقت فلسفی (و علمی) از یک سو، و باور دینی از سوی دیگر، هموار کرد. به گفته اسپینوزا، تنها حقایقی که در کتاب مقدس یافت می‌شوند، حقایق اخلاقی هستند که باید از حقایق عینی و علمی متمایز شوند. ما در فصل بعدی به پیامدهای این مسائل در آثار موسی مندلسون بازمی‌گردیم.

نتیجه‌گیری

پرسش از اینکه آیا یهودیت یک قانون طبیعی مستقل از شریعت یهودی را به رسمیت می‌شناسد، بحث‌برانگیز است و به نقشی که وحی در ترویج شریعت ایفا می‌کند، مربوط می‌شود. در حالی که برخی از پژوهشگران استدلال کرده‌اند که خود مفهوم قانون طبیعی، آموزه وحی و مجموعه پیچیده قوانین نازل شده الهی را منتفی می‌کند، دیگران تلاش کرده‌اند تا مؤلفه‌های اساسی نظریه قانون طبیعی را با یک نظریه وحی الهی آشتی دهند. این پرسش تا حدی، بار دیگر، تنش دیرینه بین عقل و وحی را منعکس می‌کند: آیا اصول اساسی یهودیت عقلانی هستند یا تنها در وحی پایه‌ریزی شده‌اند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم به نوعی هم عقل و هم وحی را در تار و پود شریعت یهودی جای دهیم؟ همانطور که دیدیم، بخشی از این بحث حول «قوانین نوحا» متمرکز بود که توسط ابن میمون، گرسونیدس و آلبو به رسمیت شناخته شده بودند. اسپینوزا با ادعای اینکه اقتدار کتاب مقدس به تقواهای اخلاقی تقلیل یافته است، آرایش بیشتری به تمایزات موجود در فیلسوفان قرون وسطایی پیشین داد. همانطور که در فصل بعدی می‌بینیم، پذیرش فراگیر مندلسون از یک قانون طبیعی جدا از هلاخا، همراه با رد هلاخا توسط اسپینوزا به طور کلی، آغاز مدرنیته در اندیشه یهودی را رقم زد.

یادداشت‌ها

۱. گرشونیدس (Gersonides) ۱۹۸۴، ۱.۱: مقدمه، ص. ۱۰۱.
۲. گرشونیدس ۱۹۸۴، ۱.۱: مقدمه، ص. ۹۸.
۳. گرشونیدس ۱۹۸۴، ۱۱: مقدمه، ص. ۹۸.
۴. بخشی از تلمود، رساله‌ی عبادت بیگانه (Avodah Zarah)، ۸:۴.
۵. بحث آلبو بر پایه‌ی اندیشه‌ی توماس آکویناس است، کسی که رساله‌ای مستقل درباره‌ی قانون طبیعی نگاشته است. برای بررسی بیشتر بنگرید به رودافسکی (Rudavsky) ۲۰۱۸.
۶. آلبو ۱۹۴۶، I.۵، ص. ۷۲.
۷. آلبو ۱۹۴۶، مقدمه، ص. ۲۷.
۸. آلبو ۱۹۴۶، I.۷، ص. ۷۸.
۹. سعدیا گائون ۱۹۴۸، II.۵:۱۰٦؛ III.۱:۱۳۹.
۱۰. میمونیدس ۱۹۶۳، III.۳٤:٥٣٤.
۱۱. میمونیدس ۱۹۶۳، III.۲٦:٥٠۹.
۱۲. اسپینوزا ۲۰۰۱، مقدمه، ص. ۵.
۱۳. اسپینوزا ۲۰۰۱، مقدمه، ص. ۶.
۱۴. اسپینوزا ۲۰۰۱، ص. ۲۶.

برای مطالعه بیشتر

Fox, M. (1990), “Maimonides and Aquinas on Natural Law,” in M. Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 124–151.

Fox, M. (1975), “On the Rational Commandments in Saadia’s Philosophy: A Reexamination,” in M. Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 175–187.

Kasher, H. (1998), “Biblical Miracles and the Universality of Natural Law: Maimonides’ Three Methods of Harmonization.” *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8: 25–52.

Nadler, S. (2011), *A Book Forged in Hell: Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Novak, D. (1998), *Natural Law in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza, B. (2001), *Theological-Political Treatise*, 2nd edn, trans. S. Shirley. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.

فصل ۹

روشنگری قرن هجدهم

مقدمه

دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس و دیگر فیلسوفان قرن هفدهم، جنبش مدرنی را ایجاد کردند که انقلاب سکولار-عقل‌گرا و علمی اندیشه سنتی غرب را در خود جای داده بود. این انقلاب تا حدی به دلیل تأثیر دانشمندانی مانند جوردانو برونو، گالیله، کوپرنیک و نیوتن رخ داد. علم جدید علیه کلیسای مسیحی شورش کرد و استقلال خود را از آن اعلام کرد. همان‌طور که دولت‌های سکولار یوغ کلیسا را از گردن خود برمی‌داشتند و استقلال سیاسی خود را برقرار می‌کردند، دانشمندان و فیلسوفان نیز خود را از عقاید دینی رها می‌کردند. بنابراین، روشنگری قرن هجدهم در چارچوب انقلاب‌های علمی قرن شانزدهم و هفدهم سرچشمه گرفت. کیهان‌شناسی خورشیدمرکزی کوپرنیک و فیزیک نیوتن، دیدگاه زمین‌مرکزی دیرینه جهان را که با متافیزیک و کیهان‌شناسی ارسطویی همسو بود، تضعیف کرد.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴–۱۸۰۴) یک بازیگر کلیدی در روشنگری آلمان و همچنین تأثیر عمده‌ای بر فیلسوفان یهودی آلمان بود. پروژه کانت در نقد عقل محض، نقدی بر خود عقل بود که به چیزی منجر شد که به عنوان انقلاب کوپرنیکی کانت شناخته می‌شود. نکته اصلی او این است که جهانی که ما درک می‌کنیم، ساختاری را دارد که به دلیل شیوه درک ذهن‌های محدود ما دارد: ذهن انسان شرایط پیشینی (a priori) (مانند فضا، زمان و مقولات فهم) را بر داده‌های تجربی داده شده توسط جهان تحمیل می‌کند. بدون این شرایط، هیچ دانشی نمی‌تواند وجود داشته باشد. کانت بدین ترتیب انقلابی در معرفت‌شناسی معرفی کرد که محدودیت‌های تحقیق عقلانی را بررسی می‌کرد. او روشنگری را به عنوان رهایی از ناپختگی خودخواسته توصیف کرد. «جرأت دانستن» (Sapere aude) چالش کانت به خوانندگان روشنگری بود - شجاعت استفاده از فهم خود و عدم اتکا به اقتدار دیگران را داشته باشید.[1] ما در ادامه این فصل به پیامدهای معرفت‌شناسی کانت بازمی‌گردیم.

تأثیرات کابالیستی

برای درک کامل مسیر متفکران یهودی در روشنگری، شناخت نقش تأثیرگذار عرفان یهودی در این دوره تکوینی نیز مهم است. شرح کیهانی آموزه‌های عرفانی یهودی، با تأکید بر فیضان‌ها از منبع واحد، هم نوافلاطونی‌گری و هم مؤلفه‌های ارسطویی را در خود جای داده بود. در تقابل با فیلسوفان، عارفان یک انگیزه دینی عمیق را معرفی کردند که در جهان‌بینی علمی مورد حمایت متفکران رهایی (Emancipation) غایب بود. اصطلاح کابالا (= سنت دریافتی) به طور کلی به سنت عرفانی یهودیت اشاره دارد. این سنت را می‌توان تا قرن‌های اولیه دوران مشترک ردیابی کرد و شامل آثاری مانند سفر یصیرا (کتاب آفرینش) در قرن هشتم؛ سفر بحیر (کتاب نور) در قرن یازدهم، و سفر ها-زوهر (کتاب شکوه) در قرن سیزدهم است؛ نوشته‌های عرفانی بعدی در صفد، اسرائیل (قرن شانزدهم) ظاهر شدند که به عنوان مرکز اصلی اندیشه کابالیستی شهرت یافت.

کابالای نظری در جنوب فرانسه و اسپانیا در قرن سیزدهم ظهور کرد. در این دوره، موسی بن شمطوب د لئون (درگذشت ۱۳۰۵)، کابالیست اسپانیایی، متن معیار سفر ها-زوهر را تألیف کرد، اثری که به منبع اصلی الهام برای نسل‌های بعدی تبدیل شد. پس از اخراج اسپانیا، اسحاق لوریا «ها-آری» (شیر، ۱۵۳۴–۱۵۷۲) به

یکی از تأثیرگذارترین کابالیست‌ها تبدیل شد. اگرچه او هیچ اثر مکتوبی از خود به جای نگذاشت، اما شاگردانش آموزه‌های او را در سراسر کشورهای اروپای غربی گسترش دادند. اخراج اسپانیا، همراه با مجموعه‌ای از قتل‌عام‌های قزاق‌ها به رهبری بودان خملنیتسکی در لهستان (۱۶۴۸–۱۶۵۸)، به یک شور مسیحایی در میان یهودیان بازمانده منجر شد و آموزه‌های لوریا حتی تأثیرگذارتر شدند. مراکز اندیشه کابالیستی در ایتالیا، ترکیه و فلسطین به وجود آمدند و سپس به تمام مراکز زندگی یهودی، به ویژه در اروپای مرکزی و شرقی، گسترش یافتند. این اندیشه به آثار متکلمان مسیحی نیز نفوذ کرد و در آثار فیلسوف آلمانی، فریدریش ویلهلم یوزف شلینگ (۱۷۷۵–۱۸۵۴) که عناصری از کابالا را در کیهان‌شناسی خود گنجاند، به اوج خود رسید.

در پس‌زمینه این شور کابالیستی، آلمان به مرکز اصلی فعالیت فلسفی یهودی تبدیل شد، تا حدی به دلیل احترام والایی که نخبگان آلمانی برای فلسفه قائل بودند. فیلسوفان یهودی آلمانی قرن هجدهم مدرن مانند موسی مندلسون و سالومون میمون، جستجوی استقلال را که بازتاب‌دهنده مبارزه برای رهایی در آلمان بود، در خود جذب کردند. در این فصل، ما اثر بزرگ مندلسون، اورشلیم، و چالش‌های بسیاری را که او از سوی همتایان مسیحی خود که او را به گرویدن به مسیحیت تشویق می‌کردند، با آن روبرو بود، بررسی می‌کنیم. سپس به سالومون میمون، شاگرد هر دو مندلسون و کانت، می‌پردازیم که نقد او از کانت و دفاعش از مندلسون، زمینه را برای فلسفه بعدی آلمان و یهود فراهم کرد.

مندلسون: زندگی‌نامه و آثار اصلی

موسی مندلسون (۱۷۲۹–۱۷۸۶) یکی از قهرمانان کلیدی دوره هاسکالای یهودی بود که در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم شکوفا شد. همزمان با روشنگری سکولار در اروپای غربی، در این دوره بود که برای اولین بار به یهودیان اجازه داده شد از گتوها وارد جامعه سکولار شوند. از دیدگاه مندلسون، یهودیان می‌توانستند و باید تحصیل‌کرده و روشنفکر شوند، به عنوان شهروندان در دولت سکولار پذیرفته شوند و در عین حال تعهدات خود را به عنوان یهودیان متدین حفظ کنند. یکی از اهداف اصلی هاسکالا که توسط مندلسون و پیروانش آغاز شد، تحول آموزش یهودی در تلاشی برای ادغام یهودیان در بافت فرهنگ سکولار اروپایی بود.

مندلسون در سال ۱۷۲۹ متولد شد و در کودکی کل کتاب مقدس را از حفظ کرده و دستور زبان عبری را به خود آموخته بود. در سال ۱۷۴۳، خانواده به برلین نقل مکان کردند و در آنجا مندلسون جوان با متون فلسفی یهودی و همچنین ادبیات اروپایی آشنا شد؛ او آلمانی، لاتین، یونانی، فرانسوی و انگلیسی را به خود آموخت و خود را در این دنیای جدید اندیشه سکولار غرق کرد. در سال ۱۷۵۳، مندلسون با فیلسوف گوتهولد افرایم لسینگ (۱۷۲۹–۱۷۸۱) دوست شد که از دانش مندلسون شگفت‌زده شده بود؛ آن دو با هم اسپینوزا را مطالعه کردند و لسینگ مقاله مندلسون را درباره اسپینوزا منتشر کرد. این انتشار، مندلسون را در سال ۱۷۶۳ بر آن داشت تا مقاله‌ای با عنوان «رساله در باب شواهد در علوم متافیزیکی» را به آکادمی برلین ارائه دهد. این مقاله مقام اول را کسب کرد و مقاله ایمانوئل کانت را که دوم شده بود، شکست داد. این مقاله با انتشار رساله فائدون در سال ۱۷۶۷ دنبال شد، اثری که از گفتگوی افلاطون، فایدو، الگوبرداری شده بود و به اثبات جاودانگی روح اختصاص داشت. اگرچه این اثر اندیشه اصیل کمی داشت، اما فائدون شهرت بین‌المللی را برای مندلسون به عنوان «افلاطون یهودی» به ارمغان آورد و به دلیل ظرافت ادبی‌اش مورد ستایش قرار گرفت.

شهرت مندلسون توجه روحانیون و نویسندگان مسیحی را به خود جلب کرد و به تعدادی از بحران‌های فکری در زندگی مندلسون منجر شد. اولین مورد از این بحران‌ها به عنوان «ماجرای لاواتر» شناخته می‌شود. یوهان

کاسپار لاواتر (۱۷۴۱–۱۸۰۱)، شماس سوئیسی، آنقدر تحت تأثیر دانش مندلسون قرار گرفته بود که گمان می‌کرد مندلسون نمی‌تواند با وجدان راحت یک یهودی باشد، بلکه در قلب یک مسیحی است. لاواتر مقدمه‌ای بر اثری از فیلسوف شارل بونه (۱۷۲۰–۱۷۹۳) در دفاع از مسیحیت نوشت که در آن لاواتر مندلسون را به چالش کشید تا به طور علنی استدلال‌های بونه را رد کند یا به مسیحیت بگرود. پاسخ مندلسون در یک نامه سرگشاده (که در ادامه به آن بازمی‌گردیم) از تعهد او به یهودیت دفاع کرد.

چالش دوم در سال ۱۷۸۳ به شکل یک جزوه ناشناس (که به آگوست فریدریش کرانز، طنزپرداز فرانسوی (۱۷۳۷–۱۸۰۱) نسبت داده می‌شود) مطرح شد که بار دیگر مندلسون را به چالش کشید تا دلیل خود را برای باقی ماندن به عنوان یک یهودی توضیح دهد. استدلال کرانز بر این واقعیت استوار بود که مندلسون تعدادی اثر در نکوهش استفاده از تکفیر توسط نهادهای مسیحی یا یهودی منتشر کرده بود. کرانز استدلال کرد که از آنجا که هم اجبار و هم تکفیر در قلب یهودیت قرار دارند، نتیجه می‌شود که اگر مندلسون آنها را رد کند، باید به مسیحیت نزدیک‌تر باشد.

مندلسون مشهورترین اثر فلسفی خود، اورشلیم؛ یا در باب قدرت دینی و یهودیت را در سال ۱۷۸۳ به عنوان پاسخی به انتقادات الهی‌دان مسیحی ویلهلم فون دوهم، یوهان لاواتر و دیگرانی که ادعا می‌کردند یهودیان هرگز نمی‌توانند بخشی از جامعه روشنگری مدرن شوند، نوشت. این یکی از اولین آثار فلسفی مدرن یهودی است که به نفع یک مفهوم عقلانی از یهودیت نوشته شده است و در آن مندلسون استدلال گسترده‌ای ارائه می‌دهد که یهودیت با تفکر روشنگری سکولار سازگار است.

چالش سوم، معروف به «مجادله همه‌خداانگاری»، در سال ۱۷۸۵ با متفکر ضدر-وشنگری، فریدریش هاینریش یاکوبی (۱۷۴۳–۱۸۱۹)، که ادعا کرده بود لسینگ در بستر مرگ اعتراف کرده است که یک ملحد اسپینوزیست شده است، آغاز شد. یاکوبی این اعتراف را علنی کرد و مندلسون به عنوان دوست لسینگ مجبور شد در اثری با عنوان به دوستان لسینگ پاسخ دهد و در آن تلاش کرد تا لسینگ را از اتهام الحاد تبرئه کند. مندلسون در ژانویه ۱۷۸۶ در حالی که این نسخه خطی نهایی را به ناشر خود تحویل می‌داد، درگذشت.

مندلسون و قانون طبیعی

همانطور که در بالا ذکر شد، مندلسون اورشلیم یا در باب قدرت دینی و یهودیت را در سال ۱۷۸۳ به عنوان پاسخی به ادعاهایی مبنی بر اینکه یهودیان هرگز نمی‌توانند بخشی از جامعه روشنگری مدرن شوند، نوشت.[2] این اثر در دو بخش است: بخش اول تفاوت‌های بین نهادهای دینی و ساختارهای سیاسی (دولت) را مشخص می‌کند، در حالی که بخش دوم به طور مستقیم‌تری بر یهودیت متمرکز است.

فصل اول اورشلیم در چارچوب قوانین جهانی طبیعت، قوانینی که در بسیاری از موقعیت‌های اخلاقی اعمال می‌شوند، بیان شده است. مندلسون پس از توصیف بسیاری از «وظایف طبیعی»، مانند وظیفه طبیعی والدین برای فراهم کردن آموزش برای فرزندانشان، برای جدایی کلیسا و دولت استدلال کرد: تعهد دولت به رفتار بیرونی مربوط می‌شود، در حالی که تعهد دین عمدتاً به اعتقاد درونی مربوط است. دولت به عنوان یک «شخص اخلاقی» عمل می‌کند و قدرت دارد تا حقوقی را که از قانون طبیعی ناشی می‌شود، تصرف کند. در حالی که دولت می‌تواند اهداف خود را از طریق اجبار بیرونی به دست آورد، کلیسا این قدرت را ندارد. برخلاف رابطه بین دولت و فرد، رابطه بین خدا و افراد - که در نهادهای دینی منعکس می‌شود - وظایف و تعهداتی را که با عقل

در تضاد هستند، تحمیل نمی‌کند.[3] علاوه بر این، مندلسون استدلال کرد که کلیسا نمی‌تواند با اعضای خود وارد روابط قراردادی شود: «کلیسا پاداشی نمی‌دهد؛ دین چیزی نمی‌خرد، چیزی نمی‌پردازد و هیچ مزدی نمی‌دهد»، او مشهوراً اعلام کرد.[4] دین با اجبار ناسازگار است و نهادهای دینی نباید هیچ اقتدار مدنی داشته باشند. به همین ترتیب، دولت نیز نباید علاقه‌ای به قانون‌گذاری باورهای دینی یک فرد داشته باشد و عضویت در یک سازمان دینی باید برای دولت بی‌ربط باشد.

اما اگر دین نمی‌تواند اجبار کند، ما چه معنایی از هلاخا، که به وضوح حاوی فرمان‌هایی است که برای یهودیان الزام‌آور تلقی می‌شود، درک می‌کنیم؟ در بخش دوم اورشلیم، مندلسون تلاش کرد تا به منتقدان [ناشناس] خود که او را به رد پایه‌های یهودیت متهم کرده بودند، پاسخ دهد. پاسخ مندلسون به این چالش بر تمایز بین حقایق عقلانی جهانی و آنچه او «قانون‌گذاری الهی» می‌نامد، استوار بود: اولی اصول خودآشکار عقل هستند، در حالی که دومی به طور فراطبیعی نازل شده‌اند.[5] برای مندلسون، یهودیت شامل سه عنصر بود: حقایق جهانی و ابدی دین طبیعی (از جمله وجود خدا)؛ سوابق تاریخی مربوط به قوم یهود؛ و فرمان الهی که توسط هلاخا نمایندگی می‌شود. حقایق ابدی جهانی، حقایقی هستند که (توسط خدا) از طریق «خود آفرینش و روابط درونی آن، که برای همه انسان‌ها قابل خواندن و درک است» آموزش داده می‌شوند.[6] اگرچه آنها به طور فراطبیعی نازل شده‌اند، اما قوانینی که بر اساس این حقایق استوارند، با این وجود برای همه انسان‌ها قابل دسترس هستند و بنابراین همه انسان‌ها ادعای رستگاری دارند: یهودیت هیچ ادعای انحصاری برای راه رستگاری ندارد.[7]

اگرچه دین جهانی بشریت برای همگان قابل دسترس است و در سینا نازل نشده است، مندلسون ادعا کرد که قوانین موسی حاوی حقایق عقلانی هستند: «همه قوانین به حقایق ابدی اشاره دارند، یا بر آنها استوارند، یا ما را به یاد آنها می‌اندازند و ما را به تأمل در آنها برمی‌انگیزند.»[8] پس هدف قوانین الهی که بخش عمده‌ای از هلاخا را تشکیل می‌دهند، چیست؟ مندلسون نیز مانند پیشینیان خود، سعدیا گائون و ابن میمون، و در تقابل با اسپینوزا (که در فصل ۸ درباره او بحث کردیم)، بین دو سطح از فرمان‌ها تمایز قائل شد: آنهایی که به رفتار مربوط می‌شوند و آنهایی که به باورها مربوط می‌شوند. فرمان‌های آیینی تنها به رفتارهای بیرونی اعمال می‌شوند و نه به باورهای درونی. در واقع، مندلسون استدلال کرد که محتوای باور یهودی با آنچه او «دین طبیعی عقل صحیح» می‌نامد، سازگار است. به گفته مندلسون، هدف فرمان‌ها ریشه در بیلدونگ (Bildung) دارد: آموزش و اخلاقی کردن انسان‌ها. این به عنوان یک «خط زنده» عمل می‌کند که افراد را برای عمل به شیوه‌ای اخلاقی آموزش می‌دهد.[9] مندلسون ادعا کرد که هر مراسم و آیینی معنا و اهمیت خاص خود را دارد و ما را از حقایق ابدی یادآوری می‌کند: آنها «ذهن جوینده را به سوی حقایق الهی ... که دین این قوم بر آن استوار بود، راهنمایی می‌کنند.»[10] او نیز مانند ابن میمون استدلال کرد که فرمان‌ها هدف اخلاقی دارند، و مانند اسپینوزا استدلال کرد که کتاب مقدس حقایق نظری را آموزش نمی‌دهد. با این حال، برخلاف اسپینوزا، مندلسون متعهد به این دیدگاه بود که قانون تشریفاتی اقتدار دارد و مستلزم رعایت است: «هیچ سفسطه‌ای از ما نمی‌تواند ما را از اطاعت اکید که به قانون مدیونیم، رها کند.»[11]

فصل ۸ به این پرسش پرداخت که آیا یهودیت قانون طبیعی را مستقل از شریعت یهودی به رسمیت می‌شناسد یا خیر. این پرسش تا حدی بازتاب‌دهنده تنش دیرینه بین عقل و وحی است: آیا اصول اساسی یهودیت عقلانی هستند یا تنها در وحی پایه‌گذاری شده‌اند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم به نوعی هم عقل و هم وحی را در تار و پود شریعت یهودی جای دهیم؟ مندلسون از هر دو موضع ابن میمون و اسپینوزا در مورد قوانین نوحا یا قوانین طبیعی آگاه بود و به طور مستقیم به آنها پرداخت. ما دیده‌ایم که به گفته مندلسون، هر

فردی می‌تواند مستقل از یهودیت به رستگاری دست یابد، با عمل به اصول یک اخلاق جهانی که بر اساس حقایق ابدی جهانی که با قوانین نوحا یکی دانسته می‌شوند، استوار است. در نامه‌ای (۱۷۶۹) به الهی‌دان پروتستان، یوهان کاسپار لاواتر، مندلسون از این دیدگاه حمایت کرد که غیریهودیان موظف به رعایت هفت قانون نوحا هستند: «کسانی که رفتار خود را مطابق با قوانین این دین طبیعت و عقل تنظیم می‌کنند، مردان با فضیلت ملت‌های دیگر نامیده می‌شوند و آنها فرزندان سعادت ابدی هستند.»[12]

در این نامه اولیه به لاواتر، مندلسون از پیشنهاد ابن میمون مبنی بر اینکه غیریهودیان صالح باید مبنای الهی قوانین نوحا را تصدیق کنند، چشم‌پوشی کرد. اما مندلسون به وضوح از موضع ابن میمون آشفته بود و در سال ۱۷۹۳ نامه‌ای به ربی یعقوب امدن نوشت و در آن از موضع ابن میمون ابراز ناراحتی کرد: کلمات ابن میمون، او به ربی امدن نوشت، «برای من سخت‌تر از سنگ خارا هستند ... آیا پس، همه ساکنان زمین ... به جز ما، محکوم به نابودی هستند اگر به تورات ایمان نیاورند؟»[13] مندلسون بدین ترتیب موضع ابن میمون را رد کرد و استدلال کرد که قوانین اخلاقی، قوانین عقلانی و جهانی هستند که از طبیعت ما ناشی می‌شوند.[14] بنابراین، هم در اورشلیم و هم در نامه خود به ربی امدن، مندلسون بر انسان‌گرایی-جهان‌شمولی شریعت یهودی با ارجاع به این گفته که به صالحان در میان ملت‌ها سهمی در جهان آینده اختصاص می‌دهد، تأکید کرد.[15]

باید توجه داشت که این پرسش همچنان فیلسوفان یهودی را تا به امروز به خود مشغول داشته است. برخی از پژوهشگران شواهدی از وجود حداقل یک اخلاق طبیعی را که در خود هلاخا و همچنین در متون یهودی منعکس شده است، ارائه کرده‌اند. بنابراین، فیلسوف معاصر ارتدوکس، اهارون لیختن‌اشتاین (۱۹۳۳-۲۰۱۵)، از عبارت کلاسیک ربانی «اگر تورات داده نشده بود، ما فروتنی را از گربه، [بیزاری از] دزدی را از مورچه، پاکدامنی را از کبوتر، و آداب [زناشویی] را از خروس می‌آموختیم» استفاده می‌کند تا نشان دهد که مجموعه‌ای از فضایل منطقاً پیشاهلاخایی وجود دارد و می‌توان آن را از پدیده‌های طبیعی استنتاج کرد.[16] لیختن‌اشتاین با دقت بین قانون طبیعی و اخلاق طبیعی تمایز قائل می‌شود و به عبارات متعدد کتاب مقدس اشاره می‌کند که از این تز حمایت می‌کنند که بخش عمده‌ای از تورای نازل شده می‌توانست به طور طبیعی و منطقی کشف شود. او با این استدلال که ربی‌ها حداکثر قانون طبیعی را رد کرده‌اند، نه اخلاق طبیعی، ادامه می‌دهد و معتقد است که «پذیرش سنتی نوعی از اخلاق طبیعی به نظر من فراتر از شک است.»[17] بنابراین، ما راه‌های بسیاری برای تفسیر نقش قانون در اندیشه یهودی داریم، از انکار صریح هرگونه قانون مستقل از هلاخا تا فرض ضمنی نظریه قانون طبیعی در آثار ابن میمون و دیگر نویسندگان.

ایمانوئل کانت یکی از تحسین‌کنندگان مندلسون بود و با این حال، اثر فلسفی بزرگ کانت، نقد عقل محض، تهدیدی برای تضعیف انگیزه کلی تلاش‌های مندلسون در اورشلیم بود. تأثیر کانت حداقل تا حدی به دلیل همپوشانی دوران حرفه‌ای او با ورود یهودیان به زندگی آکادمیک و فکری آلمان افزایش یافت. او چندین دانشجوی یهودی داشت که آنها را تشویق می‌کرد و هنگامی که ممنوعیت اساتید یهودی به طور رسمی برداشته شد، یهودیانی مانند هرمان کوهن (که در فصل ۱۰ با او روبرو می‌شویم) یک احیای نوکانتی را جشن گرفتند. علاوه بر این، یک قرابت واقعی بین فلسفه یهودی و کانت وجود داشت، تا حدی به دلیل درگیری متقابل آنها با افلاطون‌گرایی.[18]

در حالی که کانت و مندلسون هر دو در اخلاق روشنگری شریک بودند، کانت در نامه‌ای استدلال کرد که بر اساس توصیفات خود مندلسون در اورشلیم، یهودیت معیارهای یک دین تثبیت شده را برآورده نمی‌کند. کانت در اثر خود، دین در محدوده عقل تنها، استدلال کرد که حذف اتکا به دانش فراطبیعی به این نتیجه منجر

می‌شود که هر آنچه فراتر از حیطه عقل محض است، برای همیشه فراتر از آن باقی می‌ماند. برای مثال، وجود خدا و روح انسان هر دو مفاهیمی هستند که فراتر از محدودیت‌های عقل قرار دارند. کانت یهودیت را به عنوان مجموعه‌ای خشک و منسوخ از کدهای قانونی، مبتنی بر اطاعت کورکورانه، به تصویر کشید و استدلال کرد که این مسیحیت بود که یهودیت را از یک تئوکراسی به یک نهاد روحانی ارتقا داد. در واقع، کانت استدلال کرد که یهودیت ریشه در مسیحیت دارد و نه برعکس. و هنگامی که مسیحیت از عناصر یهودی پاک شود، مندلسون و پیروانش قادر به گرویدن به مسیحیت خواهند بود. خود مندلسون پاسخی به کانت نداد؛ او این چالش را به دیگران واگذاشت. یکی از قوی‌ترین حامیان او سالومون میمون بود.

دفاع سالومون میمون از مندلسون

معاصر جوان‌تر مندلسون، سالومون میمون (۱۷۵۲–۱۸۰۰)، که تحت لوای هر دو کانت و مندلسون می‌نوشت، چالش نقد هر دو فیلسوف را بر عهده گرفت. میمون (نام اصلی او شلومو بن یهوشوا بود) در یک جامعه یهودی منزوی در لهستان متولد و بزرگ شد. او که یک نابغه تلمودی بود، با خواندن نسخه‌ای از راهنمای سرگشتگان ابن میمون با فلسفه آشنا شد که به یک مبارزه روحانی/عقلی مادام‌العمر منجر شد. او تفسیری بر اثر ابن میمون نوشت، به این امید که آموزه‌های آن را برای مخاطبان معاصر به‌روز کند و نام ابن میمون را برای خود برگزید. او سپس آثار کریستین ولف، متفکر روشنگری آلمان، هیوم، لاک، کانت و دیگران را کشف کرد و انرژی خود را صرف آشتی دادن کانت با فلسفه خود و همچنین با فلسفه ابن میمون کرد.

میمون مسائل یهودی و فلسفی را در یک زندگی‌نامه خودنوشت گسترده و بسیار سرگرم‌کننده مورد بحث قرار داد. او در این اثر خود را، مانند اسپینوزا، به عنوان یک آزاداندیش متولد شده یهودی اما بی‌وابسته به یهودیت خود معرفی کرد. زندگی‌نامه او، به گفته مترجمش: «روایتی درخشان، زنده، آموزنده، سوزناک و شوخ، و حتی خنده‌دار از زندگی او به عنوان یک نابغه تلمودی ... یک شوهر پیش از بلوغ [در سن ۱۴ سالگی]، یک کابالیست-جادوگر مشتاق، یک فیلسوف جوان جدی، یک گدای ژولیده، یک لذت‌جوی شهری برلینی، و در نهایت فیلسوفی که کانت می‌نوشت "هیچ یک از منتقدان من مرا و پرسش‌های اصلی را به خوبی هر میمون درک نکرده‌اند."»[19]

عجیب است که یک طرح کلی ده فصلی و نقد مفصل از راهنمای ابن میمون در مرکز این زندگی‌نامه خودنوشت ظاهر می‌شود. این طرح کلی برای درک زندگی و اندیشه خود میمون کلیدی است و ما در ادامه به آن بازمی‌گردیم. میمون تحسین خود را از ابن میمون در این بخش تصدیق کرد و خاطرنشان کرد که تحسین او «برای این معلم بزرگ به حدی رسید که من او را به عنوان ایده‌آل یک انسان کامل در نظر گرفتم.»[20] میمون در سراسر زندگی‌نامه خودنوشت خود، خود را به عنوان یک بیگانه (که مطمئناً بود) معرفی کرد و ایده‌آل‌های علمی هر دو روشنگری آلمان و یهود را برای یک ایده‌آل تأملی مایمونیدی‌تر رد کرد. او در این مقدمه بر فصل‌های ابن میمون به ما می‌گوید: «من مردمم، وطنم و خانواده‌ام را ترک کردم تا حقیقت را جستجو کنم»، و بر بیگانگی خود از هر دو فلسفه متعارف و یهودیت در جستجوی حقیقتی ریشه در یک ایده‌آل عقل‌گرا تأکید می‌کند.

میمون خانواده جوان خود را رها کرد و پس از یک سفر پرپیچ‌وخم، در سال ۱۷۷۹ به برلین رسید و در آنجا با مندلسون دوست شد که او را به عنوان یک همتای فکری در نظر گرفت. میمون در زندگی‌نامه خودنوشت خود، اولین تعاملات خود را با مندلسون با جزئیات توصیف کرد. میمون نسخه‌ای از اثر فیلسوف کریستین

ولف را (که توسط یک قصاب محلی به عنوان کاغذ بسته‌بندی استفاده می‌شد!) تهیه کرده بود و نقدی بر استدلال‌های ولف برای وجود خدا نوشت. او از روی تفریح، این نقد را برای مندلسون فرستاد که تحت تأثیر تیزهوشی میمون قرار گرفت و او را تشویق کرد که به مطالعات خود ادامه دهد. میمون سپس یک مناظره متافیزیکی به زبان عبری برای مندلسون فرستاد و به دوازده مورد از سیزده اصل ایمان که توسط ابن میمون تثبیت شده بود، حمله کرد. مندلسون آنقدر تحت تأثیر این کار قرار گرفت که برای چندین سال با میمون دوست شد: «او [مندلسون] به من اطمینان داد که اگر به این ترتیب ادامه دهم، پیشرفت زیادی در متافیزیک خواهم کرد.»[21]

در فصلی از زندگی‌نامه خودنوشت که به مندلسون اختصاص داده شده است، میمون با جزئیات بسیاری از ویژگی‌های مثبتی که مندلسون داشت، توصیف کرد و بر وسواس مندلسون با کمال تأکید کرد: «خدای او ایده‌آل کمال کامل بود؛ ایده کمال کامل، بنیان اخلاق او بود. اصل راهنمای زیبایی‌شناسی او کمال حسی بود ... [او] مفهوم کمال را که اساس اخلاق را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای در نظر می‌گرفت که بسیار فراتر از دانش حقیقت گسترش می‌یابد.»[22]

میمون از مندلسون در برابر اتهامات مختلف دفاع کرد و مفهوم مندلسون از دین طبیعی را به عنوان مخرج مشترک همه ادیان پذیرفت. میمون به تأکید بر منحصر به فرد بودن یهودیت ادامه داد: به عنوان یک دین سیاسی، یهودیت اساساً عقلانی است و نباید با مسیحیت مقایسه شود. او همچنین بر سطح بالای اخلاق که یهودیت حفظ می‌کرد، تأکید کرد و بر تأکید بر خیریه و کمک متقابل در هلاخا تأکید کرد. میمون با توصیف دیدگاه‌های مندلسون در اورشلیم درباره قوانین نازل شده دین که به عنوان حقایق ابدی شناخته می‌شوند، با مندلسون موافق بود که قوانین یهودیت باید به عنوان مبنایی برای یک دولت عمل کنند و کسانی که دولت را ترک می‌کنند، دیگر موظف به پیروی از آن قوانین نیستند. با این حال، میمون به تناقضی در کار مندلسون در ادعای اینکه هم کلیسا هیچ اختیاری در امور مدنی ندارد و هم در عین حال از تداوم دولت تئوکراتیک یهودی حمایت می‌کند، اشاره کرد.

نقد میمون از نقد عقل محض کانت

میمون در سال ۱۷۸۹ با نقد عقل محض کانت آشنا شد و پس از یک مطالعه دقیق که آن را نوعی نظام ائتلافی - با استفاده از فلسفه کانت برای ادغام با نظام فلسفی خود - توصیف کرد، نامه‌ای به کانت فرستاد و آنچه را که مشکلات درونی نظام کانت می‌دانست، توصیف کرد. میمون در زندگی‌نامه خودنوشت خود، تلاش خود را برای دست و پنجه نرم کردن با کانت توصیف کرد: «فلسفه استعلایی من مسئله‌ای را که نقد کانت سعی در حل آن دارد، مطرح می‌کند ... اما به معنای بسیار گسترده‌تری نسبت به آثار کانت. نظریه من جایی برای شکاکیت هیومی در تمام قدرتش باقی می‌گذارد.»[23] کانت در عرض شش هفته پاسخ داد و تلاش‌های میمون را تشویق کرد و ادعا کرد که «هیچ یک از منتقدان من مرا و پرسش اصلی را که سعی در پرداختن به آن دارم و همچنین نویسنده را درک نکرده‌اند ... افراد کمی هوش لازم برای چنین تحقیقات عمیقی را به اندازه‌ای که هر میمون دارد، دارا هستند.»[24] تشویق مثبت کانت به میمون فرصت انتشار در مجلات برجسته آلمانی را داد. میمون با دریافت حمایت از کانت، دو اثر منتشر کرد: رساله در باب فلسفه استعلایی (۱۷۹۰)، که عناصری از فلسفه یهودی را بر کانت اعمال می‌کرد، و تپه راهنما (۱۷۹۱)، تفسیری بر بخش اول راهنمای ابن میمون که از عناصر کانت برای توضیح ابن میمون استفاده می‌کرد.[25]

نتیجه‌گیری

مندلسون و میمون تقریباً تنها کسانی بودند که به طور فعال در هر دو روشنگری آلمان و یهود شرکت داشتند. آنها در حاشیه دو فرهنگ و دو جهان‌بینی ایستاده بودند. اما تا چه حد قادر به هماهنگ کردن این دو جهان بودند؟ پژوهشگران بر سر اینکه آیا مندلسون توانست به یک ترکیب منسجم بین یهودیت و آلمانی بودنش، بین تعهدش به یهودیت و به روشنگری، دست یابد، اختلاف نظر دارند. آیا مندلسون توانست این ادعا را ثابت کند که یهودیت به عنوان یک دین اهمیت دارد، با وجود این واقعیت که «دین جهانی عقل» حاوی حقایق مهمی بود که توسط همه ادیان به اشتراک گذاشته می‌شد؟ بسیاری از پژوهشگران استدلال کرده‌اند که مندلسون نتوانست به یک ترکیب واقعی دست یابد و به این واقعیت اشاره می‌کنند که فرزندان خود او به مسیحیت گرویدند و دلیلی برای باقی ماندن در جمع یهودیان نمی‌دیدند. برای این صداهای محافظه‌کارتر، مندلسون نمایانگر فروپاشی زندگی اصیل یهودی، راهی بود که به ارتداد و همگون‌سازی منجر شد. پذیرش فراگیر مندلسون از یک قانون طبیعی جدا از هلاخا، همراه با رد هلاخا توسط اسپینوزا به طور کلی، آغاز مدرنیته در اندیشه یهودی را رقم زد. به همین ترتیب، میمون، به گفته این منتقدان، نمونه اولیه یهودی فریب‌خورده توسط یادگیری سکولار به ضرر ریشه‌های یهودی خود را نمایندگی می‌کرد.

دیگران استدلال کرده‌اند که مندلسون در واقع به یک ترکیب یکپارچه بین یهودیت و روشنگری آلمان دست یافت. در این خوانش، مندلسون هم یهودیت و هم عقل‌گرایی روشنگری را به عنوان ارائه دهنده یک جهان‌بینی یکسان می‌دید.[26] مندلسون بدین ترتیب نمایانگر ادغام یهودیان در زندگی آلمان بود، برابری‌ای که در را به روی یک شیوه زندگی روشنفکرانه و رها شده یهودی باز کرد.

زندگی‌نامه خودنوشت میمون با تمثیلی با عنوان «جشن بالماسکه شاد» به پایان می‌رسد که به شیوه‌های جالبی تمثیل خود ابن میمون در پایان راهنما درباره پادشاه در قصرش را منعکس می‌کند. تمثیل میمون نمایانگر تاریخ فلسفه است، با مادام متافیزیک در مرکز جشن، خدمتکارش که فیزیک را نمایندگی می‌کند، و رقصندگان مختلف که مدارس و استدلال‌های دیگر در تاریخ فلسفه را نمایندگی می‌کنند. درست همانطور که اتحاد با پادشاه در تمثیل ابن میمون نماد اتحاد با عقل فعال است، رقصیدن با مادام متافیزیک نیز شبیه به دستیابی به حقیقت متافیزیکی نهایی است که هدف یا تلوس نهایی وجود انسان را نمایندگی می‌کند.

بنابراین، سالومون میمون پای خود را کمی محکم‌تر در روشنگری سکولار که توسط جامعه آلمان نمایندگی می‌شد، قرار داد. برخلاف مندلسون، میمون دیگرگونگی و فاصله خود را از دنیای یهودی تربیتش به رخ می‌کشید؛ زندگی‌نامه خودنوشت او ویژگی‌های «یهودی» او را مسخره می‌کرد و آنها را به عنوان کمدی ارائه می‌داد. او در تقاطع جهان‌های مختلف زندگی می‌کرد: پیشامدرن و مدرن، یهودی و آلمانی، فلسفی و عرفانی.[27] و با این حال، نقدهای گزنده او از کانت به زمینه‌سازی برای ایده‌آلیسم آلمان کمک کرد. فصل ۱۰ به طور خاص‌تر به ظهور ایده‌آلیسم هگلی و تأثیر آن بر فلسفه یهودی می‌پردازد.

یادداشت‌ها

۱.کانت، «پاسخی به پرسش: روشنگری چیست»، به‌نقل از: سوچر ۲۰۰۶، ص ۱۳.

۲.گاتلیب ۲۰۱۱، ص ۴۳.

۳.نک: مندلسون ۱۹۸۳، ص ۵۹.

۴.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۶۱.

۵.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۹۰ و بعد.

۶.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۹۳.

۷.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۹۴: «تمام ساکنان زمین برای سعادت مقدر شده‌اند.»

۸.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۹۹.

۹.نک: مندلسون ۱۹۸۳، ص ۱۲۸. قوانین، چه مکتوب و چه نامکتوب، «تا حد زیادی باید به‌منزله نوعی نوشتار تلقی شوند.»

۱۰.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۹۹.

۱۱.مندلسون ۱۹۸۳، ص ۱۳۳.

۱۲.گاتلیب ۲۰۱۱، ص ۹.

۱۳.این بخش از نامه در گاتلیب ۲۰۱۱، ص ۲۰۹ نقل شده است. برای متن کامل نامه، نک: گاتلیب ۲۰۱۱، صص ۳۲–۳۵.

۱۴.نک: گاتلیب ۲۰۱۱، صص ۳۲–۳۵.

۱۵.آلتمن ۱۹۷۳، صص ۲۹۴–۲۹۵.

۱۶.لیختن‌اشتاین ۱۹۷۵، ص ۶۲.

۱۷.لیختن‌اشتاین ۱۹۷۵، ص ۶۴.

۱۸.برای نمونه، افلاطون‌گرایی، کانت و سنت یهودی همگی با حس‌گرایی و ماده‌گرایی مخالفت می‌کنند و بر برتری کمال عقلانی تأکید دارند. نک: فرانکس ۲۰۰۷، ص ۵۳.

۱۹.مایمون، در: ملَمِد و سوچر ۲۰۱۸، ص شانزده (xvi).

۲۰.مایمون، در: ملَمِد و سوچر ۲۰۱۸، ص ۱۲۸.

۲۱.مایمون، در: ملَمِد و سوچر ۲۰۱۸، ص ۱۹۵.

۲۲.مایمون، در: ملَمِد و سوچر ۲۰۱۸، ص ۲۰۱.

۲۳.مایمون، در: ملَمِد و سوچر ۲۰۱۸، ص ۲۳۱. اشاره به «هیومی» مربوط به دیوید هیوم است که به شکاکیت فلسفی مشهور است.

۲٤.مایمون، در: ملَمِد و سوچر ۲۰۱۸، ص ۲۳۲.

۲٥.فرانکس ۲۰۰۷، ص ٦۱.

۲٦.گاتلیب ۲۰۱۱، صص xix–xx.

۲۷.کویین ۲۰۲۱، ص ٥۱.

برای مطالعه بیشتر

Altmann, A. (1973). *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.

Melamed, Y. and A.P. Socher. (2018). *The Autobiography of Solomon Maimon: The Complete Translation*, trans. Paul Reitter. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mendelssohn, M. (1983). *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, trans. Allan Arkush, intro and commentary Alexander Altmann. Hanover, NH: University Press of New England.

Gottlieb, M. ed. (2011). *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity & The Bible*. Waltham, MA: Brandeis University Press.

فصل ۱۰

چرخش ایده‌آلیستی

مقدمه: جهان هگلی

موسی مندلسون این اعتقاد را معرفی کرده بود که یهودیت نماینده یک دین جهانی مبتنی بر عقل است. این جریان عقل‌گرا تا قرن نوزدهم در پس‌زمینه فلسفه هگلی و پساکانتی ادامه یافت. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰–۱۸۳۱) یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن نوزدهم بود که فلسفه‌ای جامع و نظام‌مند مبتنی بر منطق دیالکتیکی را ترویج می‌کرد. اثر بزرگ هگل، پدیدارشناسی روح، که در سال ۱۸۰۷ منتشر شد، نظام کانت را با بررسی بیشتر محدودیت‌های عقل، تشدید کرد. هگل استدلال کرد که از آنجا که آگاهی همیشه شامل خودآگاهی است، هیچ ابژه «داده‌شده‌ای» از ادراک وجود ندارد که توسط اندیشه واسطه نشده باشد. بنابراین، نظریه دانش هگل حتی از نظریه کانت افراطی‌تر بود، زیرا «من» آگاه در هر عمل ادراک درگیر بود. هگل آنچه را که «روح مطلق» (Geist) می‌نامید، به عنوان واقعیت نهایی که می‌توانیم به آن دست یابیم، معرفی کرد؛ او اصطلاح Geist را در زمینه‌های مختلفی به کار برد اما اغلب به صورت هم‌ارز با خدا.[1]

هگل روش دیالکتیکی را برای بررسی مسیر تاریخی Geist معرفی کرد. دیالکتیک هگل حرکتی از اندیشه را از یک تأیید (تز) به یک تأیید متضاد (آنتی‌تز) و بارها و بارها تا زمانی که یک سنتز (سنتز) به دست آید که تضادهای اولیه را حل کند، توصیف می‌کند. حرکت مداومی بین تز و آنتی‌تز وجود دارد؛ این فرآیند با عملکرد سنتز جدید به عنوان یک تز در ترکیب با یک آنتی‌تز دیگر که سنتز جدیدی را به دست می‌دهد، تکرار می‌شود. هگل روش دیالکتیکی را به عنوان «غلبه» بر آنتی‌تز منفی توصیف کرد که منجر به یک تکامل خطی از دیدگاه‌های کمتر پیچیده به دیدگاه‌های پیچیده‌تر می‌شود و در نهایت در حقیقت مطلق به اوج خود می‌رسد. هر تز جدید بنابراین بازتاب پیشرفتی فراتر از تزهای گذشته بود. دیالکتیک توسط هگل برای توضیح تقریباً همه چیز در نظام او، از جمله تاریخ، دین، علم و فلسفه، به کار رفت. در فصل‌های پایانی پدیدارشناسی خود، هگل پیشرفت دین را به صورت حرکتی از پاگانیسم اولیه (تز) به یهودیت (آنتی‌تز) و در نهایت به مسیحیت (سنتز) که در نهایت به روح مطلق منجر می‌شود، توصیف کرد. هگل یهودیت را به عنوان دین تفرقه معرفی کرد و انسان محدود را در برابر خدای قادر مطلق و نامتناهی قرار داد: در تحلیل هگل، حوزه انسانی در یهودیت تا حد نیستی تنزل می‌یابد.[2] این طرد یهودیت به تقابلی بین فلسفه روح/Geist هگل و اندیشه یهودی منجر شد.

ناخمن کرخمال و چرخش هگلی

با وجود تحقیر یهودیت توسط هگل، ناخمن کرخمال (۱۷۸۵–۱۸۴۰) یک هگلی متعهد بود. او به عنوان یکی از رهبران اصلی جنبش رهایی یهودیان (هاسکالا) در اروپای شرقی، تمام تلاش خود را کرد تا ایده‌آلیسم هگلی را با یهودیت پیوند دهد. کرخمال در شهر برودی در گالیسیا (لهستان/اوکراین) متولد شد. در حالی که هاسکالای غربی هنوز به بخش زیادی از گالیسیا نفوذ نکرده بود، برودی یکی از مراکز جنبش نوظهور بود. در سال ۱۸۰۳، کرخمال با خواندن روزنامه‌ها آلمانی را به خود آموخت و به زودی فرانسوی، لاتین، عربی و سریانی را نیز فرا گرفت؛ او سپس به خواندن آثار مندلسون، لسینگ، میمون، کانت، فیخته، شلینگ و هگل پرداخت.[3] علاوه بر

این، کرخمال به نوافلاطونی‌گری یهودی ابن عزرا و همچنین به کابالا علاقه‌مند بود. او سال‌های آخر عمر خود را پس از مرگ همسرش در برودی گذراند و برای به پایان رساندن شاهکار خود، راهنمای سرگشتگان زمان ما (موره نبوخی هازمان)، کار می‌کرد که پس از مرگش در سال ۱۸۵۱ منتشر شد.[4]

کرخمال از روش هگلی منطق دیالکتیکی برای استدلال در مورد روح ملی قوم یهود استفاده کرد. او که از ارزیابی منفی هگل از یهودیت دلسرد نشده بود، از دیالکتیک هگلی در تحلیل خود از فرهنگ و تاریخ یهود استفاده کرد. راهنما به چهار بخش تقسیم شده است: فصل‌های ۱-۷ بر مسائل فلسفه دین تمرکز دارند، فصل‌های ۸-۱۱ خلاصه‌ای از تاریخ یهود را ارائه می‌دهند؛ فصل‌های ۱۲-۱۵ تحلیلی از متون عبری هستند؛ و فصل‌های ۱۶-۱۷ یک مقدمه اولیه (ناتمام) بر دیدگاه‌های فلسفی خود او ارائه می‌دهند. کرخمال هیچ تقابلی بین فلسفه ایده‌آلیستی هگلی و یهودیت نمی‌دید و اصرار داشت که آموزه‌های فلسفه مدرن با یهودیت کاملاً موافق هستند.[5] او نیز مانند ابن میمون، به دنبال بررسی یهودیت در پرتو فلسفه معاصر خود و از بین بردن سرگشتگی‌های ناشی از این اندیشه مدرن جدید بود. کرخمال در راستای هگل، واقعیت را به عنوان روح مطلق (ها-روحانی ها-مطلق) تعریف کرد که در نظام او با مفهوم خدا مطابقت داشت.

مقدمه راهنما تردیدهای دینی را که معاصران او با آن روبرو بودند، بیان می‌کند که ریشه در دو افراط داشت که کرخمال آنها را به عنوان بت‌پرستی و انکار دینی به تصویر می‌کشید. اولی را با حسیدیم یکی می‌دانست که شیفته عرفان و چیزی بودند که کرخمال آن را جنون مقدس می‌دانست، در حالی که دومی (در توصیف او) یهودیان ارتدوکس بی‌فکری بودند که بر قدرت‌های جادویی، آیین‌ها و طلسم‌ها تأکید می‌کردند. هر دوی این افراط‌ها جوهر یهودیت را تحریف می‌کردند و به چیزی منجر می‌شدند که کرخمال آن را «انحطاط دینی هولناک» می‌نامید.[6] راهنما برای آن یهودیان سرگشته نوشته شده بود که انحطاط دینی را که توسط این افراط‌ها نمایندگی می‌شد، منزجرکننده می‌یافتند و به دنبال یک راه میانه بودند.

اما این یهودیان سرگشته دقیقاً چه کسانی بودند؟ در دنیای ابن میمون، سرگشتگان افرادی بودند که با علم ارسطویی و باورهای یهودی روبرو بودند و تلاش می‌کردند آنها را آشتی دهند. از سوی دیگر، یهودیان سرگشته کرخمال، عمدتاً یهودیان گالیسیای شرق بودند که از پژوهش‌های تاریخی جدید و تحقیر متون ربانی آگاه بودند و همچنین با آثار اسپینوزا، کانت، شلینگ و هگل آشنا بودند.[7] بنابراین، تضاد خود را بین راه ربانی به حقایق ابدی ریشه در متون معتبر و راه پژوهشگر انتقادی مبتنی بر برهان تجربی نشان داد. هدف کرخمال این بود که نشان دهد هیچ تضادی بین یهودیت و اندیشه مدرن وجود ندارد.[8] در حالی که کرخمال به وضوح کار ابن میمون را به عنوان الگویی برای کتاب خود می‌دید، استدلال کرد که از آنجا که ارسطوگرایی قرون وسطی اکنون منسوخ شده است، یک راهنمای جدید برای «زمان ما» ضروری است.

در حالی که فصل‌های مقدماتی با جزئیات علل سرگشتگی را بیان می‌کنند، فصل‌های ۵-۷ راهنما بر مضامین متافیزیکی در یهودیت تمرکز دارند که توسط آثار اسپینوزا، کانت و هگل به چالش کشیده شده بودند. برای مثال، برهان غایت‌شناختی برای وجود خدا را در نظر بگیرید که از معلولات در طبیعت به یک علت غایی مسئول همه علل فاعلی استدلال می‌کند؛ ما نسخه‌های قرون وسطایی این برهان را در متون قرون وسطی دیده‌ایم (به فصل ۴ این کتاب مراجعه کنید). کرخمال تلاش کرد تا به انتقادات از این برهان، به ویژه انتقادات اسپینوزا که هرگونه اشاره به غایت‌شناسی را به عنوان جعلی رد می‌کرد، پاسخ دهد.

این تلاش برای احیای برهان غایت‌شناختی به بحث کلی‌تری درباره ماهیت خدا منجر شد که به طور انتقادی توسط هگل ساختارشکنی شده بود. همانطور که در بالا ذکر شد، هگل یهودیت را به عنوان پله‌ای صرف به

سوی یک الهیات مسیحی پیچیده‌تر در نظر می‌گرفت. بر اساس منطق دیالکتیکی هگل، خدای یهودیت کاملاً متعالی بود و منجر به «شکاف عظیمی بین خدا و جهان و حذف الوهیت از طبیعت و جهان طبیعی» می‌شد.[9] کرخمال با تحلیلی مفصل از نقشی که خدا در نوافلاطونی‌گری یهودی ایفا می‌کرد، به این انتقادات پاسخ داد. او با استفاده از یک هستی‌شناسی فیضانی نوافلاطونی، نقد هگل را با این استدلال که خدای یهودی در واقع از جهان بیگانه نبود، رد کرد. کرخمال علاوه بر این استدلال کرد که مفهوم هگل از خدا به عنوان روح مطلق یا Geist قبلاً در منابع یهودی پیش‌بینی شده بود.[10]

در فصل‌های ۸-۱۱ راهنما، کرخمال روش‌شناسی دیالکتیکی هگل را اتخاذ کرد و آن را بر تاریخ یهود اعمال کرد. کرخمال نیز مانند هگل، روح/ Geist مطلق را با حقیقت مطلق یکی دانست و استدلال کرد که هدف وجود انسان، اتحاد روح انسان با روح الهی است. اما در تقابل با هگل که یهودیت را به عنوان راهی به سوی حقیقت رد می‌کرد، کرخمال استدلال کرد که در حالی که هر ملتی جوهر روحانی خود را دارد، ملت یهود منحصر به فرد و ابدی است. کرخمال نیز مانند سلف خود، یهودا حلوی (به فصل ۲ این کتاب مراجعه کنید)، تمامیت زندگی یهودی را در نظر گرفت و استدلال کرد که تنها ملت اسرائیل به روح مطلق ایمان داشت. روح یهودیت «از خود منبع روح مطلق جاری می‌شود» و قوم یهود را برتر از همه ملت‌های دیگر قرار می‌دهد.[11] تحلیل کرخمال زمینه‌ساز یک فلسفه تاریخ صهیونیستی شد که بر تجدید نهایی روح ملی تأکید می‌کرد. ما در فصل ۱۴ به موضوع صهیونیسم بازمی‌گردیم.

هرمان کوهن: زندگی‌نامه مختصر

کرخمال اولین فیلسوف یهودی مدرن بود که نه تنها دین یهود، بلکه قوم یهود را نیز موضوع تحقیق فلسفی قرار داد.[12] تأثیر او در بخش دوم قرن نوزدهم احساس شد و در کار هرمان کوهن (۱۸۴۸–۱۹۱۸) به اوج خود رسید. کوهن نیز مانند کرخمال، از پیروان هگل بود، اما بیشتر الهام خود را از کانت گرفت و مکتب نوکانتی را در ماربورگ ایجاد کرد. هرمان کوهن در کوسیگ، آلمان، پسر یک خواننده کنیسه (cantor) متولد شد. او در ابتدا قصد داشت در مدرسه علوم دینی ربانی منصوب شود، اما به جای آن تصمیم گرفت ابتدا در دانشگاه برسلاو و سپس دانشگاه برلین ثبت نام کند. به پیشنهاد استادش که بسیار تحت تأثیر کار کوهن قرار گرفته بود، کوهن به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه ماربورگ در سال ۱۸۷۵ منصوب شد، یکی از معدود یهودیانی که به چنین موقعیتی در آلمان دست یافت.

آثار اولیه کوهن (۱۸۷۱–۱۸۸۹) به ارزیابی انتقادی ایده‌آلیسم آن‌گونه که در آثار افلاطون و کانت یافت می‌شود، اختصاص داشت؛ این آثار شامل نظریه تجربه کانت، بنیان اخلاق کانت و بنیان‌های زیبایی‌شناسی کانت بود. این آثار به تفسیر جدیدی از کانت کمک کردند و منجر به ایجاد مکتب نوکانتی ماربورگ شدند که از سال ۱۸۷۶، تاریخ انتصاب کوهن به عنوان استاد تمام، تا سال ۱۹۱۲، تاریخ بازنشستگی او، شکوفا شد. کوهن سپس چندین اثر از نظام خود را که آن را «ایده‌آلیسم انتقادی» توصیف می‌کرد، منتشر کرد: منطق دانش محض، اخلاق اراده محض و زیبایی‌شناسی احساس محض. این آثار با مفهوم دین در نظام فلسفه، اثری که پس از مرگش منتشر شد، دنبال شدند. ما در ادامه به این اثر اخیر بازمی‌گردیم.

کوهن علاوه بر آثار نوکانتی خود، به طور فزاینده‌ای درگیر مسائل مربوط به یهودیت شد. در سال ۱۸۸۰، کوهن فراخوانده شد تا از یهودیت در پرتو «مسئله یهود» که زمانی به وجود آمد که مورخ ترایچکه به یهودیان آلمان و یهودیت به عنوان «دین ملی یک نژاد بیگانه» حمله کرد، دفاع کند. کوهن با مقاله‌ای پاسخ داد که در

آن استدلال می‌کرد که پروتستانتیسم آلمان و یهودیت لیبرال اساساً شبیه به هم هستند و یهودیان لیبرال کاملاً در جامعه آلمان ادغام شده‌اند و هیچ وفاداری دوگانه‌ای ندارند. پس از یک دوره حرفه‌ای موفق، کوهن در سال ۱۹۱۲ ماربورگ را ترک کرد و سال‌های باقی‌مانده عمر خود را در برلین گذراند و در آنجا در «آکادمی مطالعات علمی یهودیت»، یک دانشگاه یهودی که به اصلاح یهودیت با ترویج آموزه‌های لیبرال هاسکالای یهودی اختصاص داشت، تدریس می‌کرد. چندین مقاله «یهودی» او در مجموعه‌ای با عنوان عقل و امید گنجانده شده است. این نوشته‌های یهودی برای درک نه تنها ایمان یهودی کوهن، بلکه اصول فلسفی او و نیز محوری هستند. در عقل و امید، کوهن بر آنچه به عنوان همخوانی بین فلسفه کانت و یهودیت می‌بیند، تأکید کرد و استدلال کرد که هر دو برای نظام‌های اخلاقی خود بر عقل تکیه می‌کنند: «قرابت‌های درونی بین فلسفه کانت و یهودیت در شباهت ماهوی بین اخلاق نظام کانتی و ایده‌های اساسی یهودیت مشهود است.»[13]

در آثار بعدی خود، نوشته‌های کوهن به طور خاص‌تری به درک نقشی که دین در یک نظام فلسفی عقلانی ایفا می‌کند، معطوف شد. او بر وابستگی متقابل دین و اخلاق تأکید کرد که هر دو بر جایگاه فرد خودمختار تأکید داشتند. در اثر نهایی خود، دین عقل از منابع یهودیت، که تا حدی از سخنرانی‌های ایراد شده در آکادمی گرفته شده بود، کوهن به طور خاص به یهودیت به عنوان منبع یک دین عقلانی روی آورد. کوهن با الهام گرفتن از کتاب مقدس، منابع ربانی، ابن میمون و کانت، رویکرد جدیدی به دین با تأکید بر عشق دینی ارائه داد. او مفهوم «همبستگی» (correlation) را برای توصیف روابط پویا بین خدا و انسان‌ها از یک سو، و روابط انسان-انسان از سوی دیگر، معرفی کرد.

مکتب ماربورگ: نقد کانت و ایده‌آلیسم انتقادی

قبل از پرداختن به نوشته‌های یهودی کوهن که تلاش او را برای ترکیب یهودیت با کانت و آشتی دادن عقل‌گرایی با خواسته‌های یهودیت تجسم می‌بخشد، چند کلمه درباره نقد کوهن از ایده‌آلیسم انتقادی کانت مناسب است. همانطور که در فصل ۹ اشاره شد، کانت جهان را به عنوان مجموع کل هر چیزی که واقعیت دارد، درک می‌کرد. سطح استعلایی واقعیت مستقل از ذهن است و شامل اشیاء فی نفسه کانتی است، در حالی که سطح تجربی شامل حوزه پدیدارهای وابسته به ذهن است. ایده‌آلیسم دیدگاهی است که اشیاء فی نفسه (نومن‌ها) کاملاً مستقل از ذهن و فراتر از دانش انسانی ما از آنها هستند، در حالی که رئالیسم معتقد است که پدیدارها (فنومن‌ها) کاملاً وابسته به ذهن هستند؛ این دو سطح از واقعیت به هیچ وجه با هم تداخل ندارند.

به طور خاص، این بدان معناست که خود ابژه‌های تجربی مستقل از ذهن نیستند، در حالی که اشیاء فی نفسه هستند. اما چرا اصلاً فکر کنیم که «اشیاء فی نفسه» وجود دارند؛ و علاوه بر این، چرا استدلال کنیم که واقعیت تجربی وابسته به ذهن است؟ کانت استدلال کرد که پذیرش استقلال پدیدارها از ذهن به شکاکیت منجر می‌شود، دیدگاهی که می‌پرسد چگونه می‌توانیم حتی وجود ابژه‌های تجربی مستقل از ذهن را اثبات کنیم. کانت ادعا کرد که هنگامی که ما تشخیص دهیم که ابژه‌های تجربی تا آنجا که در فضا و زمان وجود دارند (که خود وجودشان را مدیون ذهن هستند) وابسته به ذهن هستند، آنگاه شکاکیت درباره وجود آنها شکست می‌خورد.[14] بنابراین، ایده‌آلیسم انتقادی کانت هم رئالیسم و هم ایده‌آلیسم را به عنوان راه‌هایی برای شناخت واقعیت مطرح می‌کند: در این دیدگاه، ابژه‌های تجربه انسانی اشیاء فی نفسه نیستند، بلکه پدیدارهای آن موجودات هستند.

پساکانتی‌ها ایده‌آلیسم انتقادی او را به طرق مختلف تفسیر کرده‌اند. طرفداران تفاسیر ضدمتافیزیکی، کانت را به عنوان کسی می‌خوانند که متافیزیک را یک بار برای همیشه نابود کرده است. از سوی دیگر، طرفداران تفاسیر متافیزیکی، کانت را به عنوان بنیانگذار راهی جدید برای انجام متافیزیک می‌خوانند، راهی که به طور قابل توجهی با متافیزیک سنتی‌تر متفاوت بود.[15] کوهن به عنوان بنیانگذار جنبش نوکانتی، یکی از برجسته‌ترین طرفداران گروه ضدمتافیزیکی بود. اگرچه کوهن نظام کانت را مورد نقد گزنده‌ای قرار داد، اما با این وجود بسیار تحت تأثیر معرفت‌شناسی کانت باقی ماند. همانطور که در فصل ۹ دیده‌ایم، کانت در بسیاری از آثار خود استدلال کرده بود که عقل ذاتاً محدود است: نمی‌تواند اثبات کند که اراده آزاد است، که روح جاودانه است، یا اینکه خدا وجود دارد. کوهن در تئوری با مفهوم عقل کانت موافق بود اما احساس می‌کرد که کانت در ترسیم پارامترها و محدودیت‌های عقل به اندازه کافی پیش نرفته است؛ او اصرار داشت که ایده‌آلیسم انتقادی مبانی معرفت‌شناختی نه تنها جهان طبیعی به طور کلی، بلکه علوم طبیعی به طور خاص را فراهم می‌کند. به طور خاص، کوهن ادعا کرد که در حالی که انقلاب کوپرنیکی کانت ماده‌ای برای توجیه قوانین علمی به عنوان ادعاهای لزوماً صادق درباره جهانی که ما می‌شناسیم فراهم می‌کند، او دیدگاه‌های کانت را اصلاح کرد و استدلال کرد که کسب دانش باید به آنچه انسان‌ها می‌توانند بدانند محدود شود و نه به چیزهایی فراتر از حیطه دانش بشری.[16] کوهن بدین ترتیب یک اصلاحیه برای نظام انقلابی کانت فراهم کرد. اما در حالی که عقل برای کوهن از اهمیت بالایی برخوردار بود، تفسیر ضدمتافیزیکی او از کانت، کوهن را به طور خطرناکی به ایده‌آلیسم رادیکال نزدیک کرد، موضعی که وجود یک واقعیت مستقل جدا از ادراک ما را تهدید می‌کرد.

آلمانی‌گرایی و یهودیت

فلسفه دین کوهن یکی از آخرین تلاش‌ها در سنت عقل‌گرای یهودی برای پیوند دادن یهودیت و فلسفه مدرن را نمایندگی می‌کند و بر ترکیب یهودیت و آنچه او در چندین مقاله آلمانی‌گرایی نامید، تأکید می‌کند. در مقاله‌ای به سال ۱۹۱۰ با عنوان «روابط درونی فلسفه کانت با یهودیت»، کوهن تلاش کرد تا هماهنگی کامل بین عقل انتقادی کانت و یهودیت را نشان دهد. او به چندین قرابت بین فلسفه کانت و یهودیت اشاره کرد: هر دو اخلاق کانتی و یهودی (با استفاده از سعدیا گائون و ابن میمون به عنوان نمونه) ریشه در عقل دارند؛ هر دو یک اخلاق اودایمونستیک (برگرفته از ارسطو) را که بر اهمیت دستیابی به سعادت و بهزیستی، هم جسمی و هم عقلی، تأکید دارد، رد می‌کنند؛ و هر دو بین عقل عملی، استدلال اخلاقی و عقل نظری تمایز قائل می‌شوند. کوهن قاطعانه معتقد بود که فلسفه یهودی «به طور قاطع اصل سعادت را رد می‌کند.»[17] و شکاف شدید بین عقل عملی و نظری، دیدگاه کوهن را تقویت کرد که «اخلاق و اصول آن نه معادل علم و منطق هستند و نه همتای آنها.»[18] در نهایت، کوهن خاطرنشان کرد که اخلاق امر مطلق کانتی در ارزش‌های یهودی منعکس شده است: «این مفهوم نشان می‌دهد که هر فردی [چنین] غایتی را نمایندگی می‌کند و بنابراین هرگز نباید صرفاً به عنوان یک وسیله استفاده شود. و این معنای عمیق‌ترین و واضح‌ترین امر مطلق، عمیقاً در یهودی ریشه دوانده است.»[19]

شباهت بین ایده‌آلیسم کانتی و یهودیت در مقاله ۱۹۱۵ «آلمانی‌گرایی و یهودیت» بیشتر تقویت شد،[20] اثری که بر اهمیت آلمانی‌گرایی فرهنگی برای یهودیت به طور کلی تأکید می‌کرد. کوهن استدلال کرد که «یونانی‌گرایی» (آن‌گونه که در آثار افلاطون منعکس شده است) منبع ایده‌آلیسم فلسفی است و می‌توان آن را هم در فلسفه و فرهنگ آلمان و هم در یهودیت یافت. کوهن که کاملاً به ایده‌آل ورود یهودیان آلمان به جریان اصلی جامعه

آلمان متعهد بود، صهیونیسم را به عنوان تضعیف‌کننده این ایده‌آل رد کرد. او نمی‌توانست اهمیت ایجاد یک دولت مستقل یهودی را تصور کند: «یهودی ایده مسیحایی خود را در و از طریق روح آلمانی احیا شده دید ... در این دوران سرنوشت‌ساز برای همه ملت‌ها، ما به عنوان یهودی به آلمانی بودن خود افتخار می‌کنیم.»[21] این کلمات در سال ۱۹۱۵ نوشته شده‌اند؛ خواندن آنها در پرتو ظهور سوسیالیسم ملی و هولوکاست به طور خاص طعنه‌آمیز و غم‌انگیز است. شایان ذکر است که همسر خود کوهن در سن ۸۲ سالگی در اردوگاه‌های کار اجباری جان باخت.

دین عقل کوهن: شناخت «تو»

در اثری پیشین با عنوان بنیان‌های اخلاق کانت (۱۸۷۷)، کوهن، کانت را به این دلیل نقد کرد که نمی‌توانست استنتاج استعلایی برای امر مطلق، یعنی اصل اصلی زیربنای نظام اخلاقی‌اش، ارائه دهد. در اثر دوم (اخلاق اراده محض، ۱۹۰۴)، کوهن به این مسئله بازگشت و نسخه‌ای اصلاح‌شده از نظام اخلاقی خود را ارائه داد. او در این اثر استدلال کرد که موضوع اخلاق، بشریت به طور کلی است. اما این اثر مشکلات دیگری را نیز مطرح کرد. مشکل اول چگونگی آشتی دادن جهان‌شمولی قانون اخلاقی با اراده‌های عاملان اخلاقی فردی بود. اما مشکل عمیق‌تری نیز وجود داشت: اگر اخلاق به کل بشریت مربوط می‌شود و روایتی کامل از رابطه بین خدا و بشریت ارائه می‌دهد، دین چه نقشی دارد؟ یا نظام اخلاقی پیشین کوهن ناقص بود، یا دین چیز متمایزی برای ارائه به فلسفه نداشت.

کوهن در دو اثر نهایی خود، مفهوم دین در نظام فلسفه (۱۹۱۵) و اثر پس از مرگش، دین عقل از منابع یهودیت (۱۹۱۹)، به این مشکلات پرداخت. در حالی که کوهن اثر فلسفی خود را به عنوان توجیهی برای یهودیت ارائه می‌داد، هنوز نقش متمایزی برای دین مستقل از اخلاق تثبیت نکرده بود. چگونه می‌توان از اخلاق به دین گذر کرد؟ در این آثار نهایی، کوهن استدلال کرد که اصل اخلاقی، در حالی که به طور جهانی قابل اجراست، رنج و گناهی را که فرد احساس می‌کند، توضیح نمی‌دهد. اخلاق به تنهایی نمی‌تواند رستگاری اخلاقی را فراهم کند. کوهن وظیفه‌ای ویژه به دین، متمایز از اخلاق، محول کرد، یعنی فراهم کردن مبنایی برای خودمختاری فردی انسان. در حالی که اخلاق به احکام جهانی مربوط می‌شود، دین به انسان‌های فردی امکان دسترسی به خدا را به عنوان منبع بخشش می‌دهد.

دین عقل کوهن با تحلیلی مفصل از معنای «دین عقل» آغاز می‌شود. عقل «صخره‌ای است که مفهوم (دین) از آن سرچشمه می‌گیرد و برای تحقیق نظام‌مند باید از آن سرچشمه بگیرد.»[22] دین عقل محصول مشترک بشریت عقلانی است، نه محصول یک قوم یا فرهنگ خاص: «تا آنجا که عقل آغاز آگاهی انسان است، همه مردمان در واقع در دین عقل شرکت دارند.»[23] پس یهودیت چه نقشی در تثبیت اصول دین ایفا می‌کند؟ کوهن استدلال کرد که یهودیت «منبع اولیه» یا سرچشمه این دین عقل است؛ ادیان دیگر از یهودیت مشتق می‌شوند.

اخلاق و دین چگونه با هم مرتبط هستند - «آیا اخلاق باید کار خود را با دین تقسیم کند؟»[24] کوهن پیشنهاد کرد که در حالی که در اخلاق سنتی «منِ انسان به منِ بشریت تبدیل می‌شود»، دین بُعد دیگری به اخلاق می‌افزاید و بر آنچه کوهن «همنوع» می‌نامید، تأکید می‌کند. به طور خاص، کوهن استدلال کرد که اخلاق نظام‌مند با افراد تنها به عنوان اعضای بشریت به طور کلی سروکار دارد. اما دین افراد را به شیوه‌ای شخصی‌تر به رسمیت می‌شناسد و جایی برای خطاهای اخلاقی عاملان اخلاقی فراهم می‌کند و آنها را از یک «او» غیرشخصی

به یک «تو» تبدیل می‌کند. در اینجا نقطه عطفی نهفته است که از آن دین از اخلاق پدید می‌آید: «مشاهده رنج انسان دیگر یک تأثر بی‌اثر نیست که من خود را به آن تسلیم کنم ... در رنج، نوری خیره‌کننده ناگهان به من نقاط تاریک خورشید زندگی را نشان می‌دهد ... ما در اینجا به مرزی می‌رسیم که در آن دین پدید می‌آید و افق انسان را با رنج روشن می‌کند.»[25]

دین، رنج و گناه بدین ترتیب در هم تنیده‌اند: «کشف انسان از طریق گناه، منبعی است که هر تحول دینی از آن جریان می‌یابد.»[26] مهم‌ترین فردی که باید به عنوان «تو» شناخت، خود فرد است: «در خودم، باید گناه را مطالعه کنم و از طریق گناه باید خود را بشناسم.»[27] فرآیند شناخت خطاهای خود و بهبود آنها، یک فعالیت دینی است که فراتر از قوانین اخلاقی است. «کشف بشریت از طریق گناه، منبعی است که هر تحول دینی از آن جریان می‌یابد.»[28] این کشف، فرد را به سوی خدا هدایت می‌کند که تنها او می‌تواند بخشش و آمرزش را فراهم کند، و به سوی پیامبران یهودی که تنها آنها رنج فقرا را در درون دولت به رسمیت شناختند: «فقرا برای آنها [پیامبران] نماد رنج بشر شدند ... خدای آنها خدای فقرا می‌شود.»[29] کوهن با تثبیت دین عقل به عنوان زیربنای اخلاق، و پیامبران یهودی به عنوان قهرمانان فقرا، بخش زیادی از این اثر را به مفاهیمی در یهودیت اختصاص داد که این نظام را پشتیبانی می‌کردند.

«همبستگی» بین خدا و انسان‌ها

ما دیده‌ایم که کوهن نقد عقل را بر حسب ایده‌آلیسم مطلق درک می‌کرد و هرگونه مفهوم از یک واقعیت استعلایی را از آن مستثنی می‌کرد. منظور کوهن از این، این بود که هیچ واقعیتی فراتر از ابژه‌های تجربه شده وجود ندارد - هیچ شیء فی‌نفسه متافیزیکی وجود ندارد. پس ما چه برداشتی می‌توانیم از بازنمایی‌های دینی، و به طور خاص از یک الوهیت، داشته باشیم؟ در تقابل با کانت که جایی برای ایده خدا در نظام متافیزیکی خود یافت، کوهن به طور رادیکال‌تری استدلال کرد که خدا نه به عنوان یک واقعیت متافیزیکی، بلکه به عنوان یک ایده معرفت‌شناختی وجود دارد؛ کارکرد آن به عنوان یک ایده، پیوند دادن جهان‌های طبیعی و اخلاقی است.

برای کوهن، توحید هم بر یگانگی و هم بر تعالی الوهیت تأکید می‌کند: «یگانگی خدا، و نه وحدانیت او، چیزی است که ما به عنوان محتوای اساسی توحید مطرح می‌کنیم.»[30] منظور کوهن از تعالی، آن حالت از وجود بود که «فراتر از وجودی قابل تأیید توسط علوم طبیعی است.»[31] نه زمان و نه فضا محدودیت‌هایی بر خدا نیستند. کوهن با تأکید بر تعالی خدا، ویژگی‌های شخصی را از خدا حذف کرد و همه تلاش‌ها برای انسان‌انگاری خدا را رد کرد: «این معنای ساده، عمیق و واقعی تعالی خداست. خدا در حقیقت "فراتر از من" است، زیرا او قدوس است، الگوی همه اخلاق انسانی.»[32] این الوهیت منحصر به فرد منبع جهان، طبیعت و انسان‌هاست. خدا بدین ترتیب هم آفریننده و هم آشکارکننده است. منظور کوهن از آفرینش، یک لحظه واحد آن‌گونه که در پیدایش توصیف شده است، نبود، بلکه فرآیندی از آفرینش و تجدید مداوم جهان بود. در وحی، خدا وارد رابطه‌ای با انسان‌ها می‌شود. مانند آفرینش، وحی نیز مستمر است.

در دین عقل، کوهن به اصلی بازگشت که در آثار قبلی خود معرفی کرده بود، یعنی «اصل منشأها»، برای توضیح رابطه ویژه‌ای که بین خدا و انسان‌ها رخ می‌دهد. «همبستگی» به عنوان یک اصطلاح دینی-فلسفی معرفی می‌شود که رابطه ویژه بین خدا و انسان‌ها و همچنین بین خدا و طبیعت را نشان می‌دهد. خدا که خارج از هر دو طبیعت و اخلاق قرار دارد، اصل همبستگی بین انسان‌ها، طبیعت و خداست. کوهن تأکید کرد که «زبان فلسفی ما آن را همبستگی می‌نامد، که اصطلاحی برای همه مفاهیم رابطه متقابل است.»[33]

توجه به این نکته مهم است که مفهوم همبستگی روش‌شناختی است و نباید به عنوان فرآیندی از تفکر دیالوگی بین دو فرد شخصی درک شود. خدا یک ایده است، نه یک «توی» شخصی. کوهن بار دیگر بر مفهوم همبستگی به عنوان تولیدکننده مفهوم خدا به عنوان نجات‌دهنده گناه تأکید می‌کند. «از طریق گناه، انسان باید به یک فرد تبدیل شود، و در واقع به یک "من" آگاه از خود ... بدون یافتن راه خود از طریق تمام شکنندگی‌های انسانی، انسان نمی‌تواند راه خود را به سوی خدا بیابد. و بدون همبستگی با خدا، عمل نهایی کفاره نمی‌تواند انجام شود.»[34] همبستگی انسان‌ها با خدا بدین ترتیب کفاره و آشتی را به ارمغان می‌آورد. با این حال، فراموش نکنیم که خدا برای کوهن یک ایده است، نه یک واقعیت، و بنابراین عشق به خدا «عشق به یک ایده‌آل اخلاقی است.» کوهن می‌پرسد، چگونه می‌توان یک ایده را دوست داشت؟ پاسخ او روشن است: «چگونه می‌توان چیزی جز یک ایده را دوست داشت؟ آیا فرد، حتی در مورد عشق حسی، تنها شخص ایده‌آل شده، ایده شخص را دوست ندارد؟»[35] عشق پاک به سوی الگوها هدایت می‌شود: «این معنای ایده‌آلیستی، معنای روشن و دقیق عشق به خداست.»[36] به همین ترتیب، عشق خدا به انسان‌ها یک الگو است: «عشق انسان به خدا، عشق به ایده اخلاقی است.»[37]

ما ممکن است وسوسه شویم که نتیجه بگیریم که این اصل همبستگی، گزاره‌های پیشین کوهن را درباره خدا و واقعیت نفی کرده است. فرانتس روزنتسوایگ، جانشین کوهن (به فصل ۱۱ مراجعه کنید)، در مقدمه خود بر نوشته‌های کوهن در سال ۱۹۲۴، استدلال کرد که ایده همبستگی، ایده‌آلیسم آثار پیشین کوهن را از بین برد. به گفته روزنتسوایگ، آخرین وارث بزرگ ایده‌آلیسم کسی بود که «مرزهای آن را شکست.»[38] با این حال، دیگران مخالفت کردند و تحلیل دقیقی از همبستگی ارائه دادند که بر اساس آن، همبستگی رابطه‌ای بین مفاهیم خدا و انسان را بیان می‌کند؛ بنابراین یک اصل منطقی است. در این خوانش، کوهن این اصل ایده‌آلیستی را در تمام آثار خود به کار برد و موضع او در طول زندگی‌اش ثابت باقی ماند؛ این «فراتر از قلمرو اندیشه که به عنوان تولید مفاهیم درک می‌شود، نمی‌رود.»[39]

«تو»، «من» و گناه

بیایید به این نکته بازگردیم که برای کوهن، خدا یک ایده باقی می‌ماند: «عشق به خدا به عنوان عشق به یک ایده‌آل اخلاقی درک می‌شود و مفهوم عشق خدا به انسان تنها الگویی است که عمل اخلاقی پاک می‌تواند خود را بر آن مدل‌سازی کند.»[40] تنها خدا می‌تواند بخشش و رستگاری را فراهم کند، و عنصر دینی عشق بین خدا و انسان‌ها با عشق به همسایگان گره خورده است. کوهن استدلال کرد که با معرفی ایده رفاقت (آنچه او همنوع Mitmensch می‌نامید)، دین بر اخلاق برتری می‌یابد. من دیگری، غریبه را، به عنوان یک فرد با شناختن رنج او به رسمیت می‌شناسم. از طریق آن شناخت از شخص دیگر به عنوان یک «تو»، من سپس خود را به عنوان یک «من» فردی می‌بینم. این کشف هم «تو» و هم «من» به درک جدیدی از خدا منجر می‌شود.

در فصلی از دین عقل با عنوان «کشف انسان به عنوان همنوع»، کوهن به بررسی عقلانیت زیربنایی روابط اخلاقی پرداخت. برای کوهن، دین مسئله دیگری، یعنی «همنوع» را در خود جای می‌دهد: «اگر همبستگی بین خدا و انسان معادله بنیادین دین است، پس انسان در این همبستگی باید قبل از هر چیز به عنوان همنوع در نظر گرفته شود.»[41] همبستگی یک انسان با خدا، مستلزم شناخت همنوع است. اما آیا روابط اخلاقی به بیگانگان (غیریهودیان) گسترش می‌یابد؟ کوهن از فرمان‌های نوحا برای گسترش تعهدات اخلاقی به همه انسان‌ها استفاده کرد: «هر انسانی قبلاً برادر هر انسان دیگری است.»[42] فرمان‌های نوحا از ما دو چیز می‌خواهند: اینکه

غریبه را به عنوان یک همنوع ببینیم، و اینکه همنوع باید از کد اخلاقی بنیادینی که برای همه بشریت اعمال می‌شود، پیروی کند.

کوهن در آثار بیشتر یهودی‌محور خود، بر نقش پیامبران یهودی که به از بین بردن رنج بشر اختصاص داشتند، تأکید کرد. برای کوهن، پیامبران مهم‌ترین مفاهیم اخلاقی - بشریت، مسیحاگرایی و خدا - را ایجاد کردند. کوهن به مسئله نابرابری اجتماعی و فقر در چارچوب بی‌تفاوتی پرداخت: چگونه باید این واقعیت را توضیح دهیم که صالحان اغلب رنج می‌برند و شریران موفق می‌شوند؟ بی‌تفاوتی نسبت به رنج غیرقابل قبول است. در عوض، کوهن به نقش پیامبری اشاره کرد که وظیفه‌اش اعتراض علیه بی‌عدالتی است: «اندیشه نبوی [این] پرسش‌های زندگی و آخرت را در برابر زندگی‌ای که معنایش به دلیل شری که توسط فقر نمایندگی می‌شود، زیر سؤال است، کنار می‌گذارد. فقر به نمایندگی اصلی بدبختی انسان تبدیل می‌شود.»[43] معمای واقعی زندگی انسان، به گفته کوهن، مرگ نیست، بلکه فقر است. در نهایت، این وظیفه ماست که نه تنها رنج خود، بلکه رنج دیگران را نیز کاهش دهیم؛ نقش پیامبر این است که «ترحم را به احساس اولیه انسان تبدیل کند؛ او باید، به اصطلاح، در ترحم، انسان را به عنوان همنوع و انسان را به طور کلی کشف کند.»[44] پیامبر بدین ترتیب اخلاق‌گرای عملی می‌شود که هدف نهایی‌اش از بین بردن رنج است.

نتیجه‌گیری

هم کرخمال و هم کوهن وارثان مکاتب بزرگ کانتی و هگلی بودند. در حالی که کرخمال ایده‌آلیسم مطلق هگل را اتخاذ کرد و آن را با یک تاریخ منحصر به فرد از یهودیت پیوند داد، کوهن به یکی از تأثیرگذارترین مفسران ایده‌آلیسم انتقادی کانتی تبدیل شد. در زمینه پژوهش کانت، کوهن پیشگام تفسیری انقلابی از انقلاب کوپرنیکی خود کانت بود که بر اساس آن، مسئله اصلی آن توجیه منطقی، و نه توضیح روانشناختی، احکام ترکیبی پیشینی است.[45] تحت رهبری کوهن، ماربورگ به عنوان یکی از بهترین دانشگاه‌ها برای مطالعه فلسفه کانت در سراسر جهان شناخته شد. دانشجویان از سراسر جهان برای تحصیل نزد کوهن می‌آمدند، از جمله بوریس پاسترناک از روسیه، خوزه اورتگا ای گاست از اسپانیا، پل ناتورپ و ارنست کاسیرر.[46]

فرانتس روزنتسوایگ، جانشین کوهن، در «مقدمه» خود بر نوشته‌های یهودی کوهن، اهمیت بازگشت کوهن به یهودیت در سال ۱۸۸۰، پس از سال‌ها ترک آن، را رواج داد. بر اساس روایت روزنتسوایگ، بازگشت طولانی کوهن به یهودیت با پاسخ او به نظرات ضدیهودی ترایچکه آغاز شد و در طول زندگی‌اش ادامه یافت و با بازگشت او به برلین به اوج خود رسید. اما دیگران تصویر روزنتسوایگ از کوهن را به چالش کشیده‌اند و ادعا می‌کنند که این بازتاب‌دهنده مسیر خود روزنتسوایگ به سوی یهودیت بود و نه مسیر کوهن. هدف کوهن، آن‌گونه که در بسیاری از آثارش بیان شده است، ادغام ایده‌آلیسم انتقادی و یهودیت بود و استدلال می‌کرد که فرهنگ اومانیستی جهانی ریشه در توحید و مسیحاگرایی یهودی دارد.

و با این حال، جایگاه کوهن هم در اندیشه یهودی و هم اروپایی در دهه‌های بعد کاهش یافت. سه رویداد برای به حاشیه راندن کار کوهن با هم توطئه کردند: ظهور اگزیستانسیالیسم، یک جنبش فلسفی که نوکانتیانیسم را تحت‌الشعاع قرار داد؛ ظهور نازیسم که خود ترکیب آلمانی-یهودی را که کوهن با شور و اشتیاق پذیرفته بود، در هم شکست؛ و موفقیت صهیونیسم که موضع ضد صهیونیستی کوهن را نفی کرد.[47] روزنتسوایگ پیشنهاد کرد که نظام نوکانتی خود به خود فرو ریخت تا اگزیستانسیالیسم یهودی را که خود او از

آن دفاع می‌کرد، به وجود آورد.[48] در فصل‌های بعدی، ما به نویسندگان اگزیستانسیالیست یهودی می‌پردازیم که هم قبل و هم بعد از هولوکاست می‌نوشتند.

یادداشت‌ها

۱.تفسیرهای دانشگاهی از هگل به‌طرز berآوری پیچیده‌اند. برای مرور شیوه‌های گوناگون در فهم Geist، نک: ردینگ ۲۰۲۰.

۲.نک: گوردون ۲۰۰۵، ص ۹۵.

۳.هریس ۱۹۹۱، ص ۸.

٤.این اثر تنها به زبان عبریِ اصلی موجود است و هنوز ترجمه نشده است. بیشتر پژوهشگران، از جمله نگارنده، از ویرایش ۱۹٦۱ سیمون راویدوویچ استفاده می‌کنند. همچنین به هریس ۱۹۹۱ ارجاع داده خواهد شد.

٥.گاتمن ۱۹٦٤، ص ۳٦۷.

٦.هریس ۱۹۹۱، ص ۱۸.

۷.هریس ۱۹۹۱، ص ۲۲.

۸.هریس ۱۹۹۱، ص ۲٥.

۹.هریس ۱۹۹۱، ص ٥٥.

۱۰.برای بحث درباره‌ی صدور نوافلاطونی (Neoplatonic emanation) نک: فصل ۲.

۱۱.گاتمن ۱۹٦٤، ص ۳۸٥.

۱۲.گاتمن ۱۹٦٤، ص ۳۸٤.

۱۳.کوهن ۱۹۹۳، ص ۷۷.

۱٤.در این خلاصه از ایدئالیسم انتقادی کانت، بر یورنیک ۲۰۲۱ تکیه کرده‌ام.

۱٥.برای توضیح دو اردوگاه رقیب، نک: یورنیک ۲۰۲۱.

۱٦.نک: شاین و موین ۲۰۲۱.

۱۷.کوهن ۱۹۹۳، ص ۸۰.

۱۸.کوهن ۱۹۹۳، ص ۸٤. احتمالاً کوهن در اینجا اسپینوزا را در نظر دارد، که اخلاق خود را بر استدلال‌های منطقی و ریاضی بنا نهاده بود.

۱۹.کوهن ۱۹۹۳، ص ۸۷.

۲۰.کوهن ۱۹۹۳، صص ۱۷٦–۱۸٤.

۲۱.کوهن ۱۹۹۳، ص ۱۸۳. به نقد او از صهیونیسم در فصل چهاردهم بازخواهیم گشت.

۲۲.کوهن ۱۹۹۵، ص ٥.

۲۳.کوهن ۱۹۹۵، ص ۷.

۲٤.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱۲.

۲٥.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱۹.

۲٦.کوهن ۱۹۹۵، ص ۲۰.

۲۷.کوهن ۱۹۹۵، ص ۲۲.

۲۸.کوهن ۱۹۹۵، ص ۲۰.

۲۹.کوهن ۱۹۹۵، ص ۲۳.

۳۰.کوهن ۱۹۹۵، ص ۳٥.

۳۱.کوهن ۱۹۹۳، ص ٥۸.

۳۲.کوهن ۱۹۹۳، ص ٥۸.

۳۳.کوهن ۱۹۹۵، ص ۸٦.

۳٤.کوهن ۱۹۹۵، ص ۲۰۱.

۳٥.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱٦۰.

۳٦.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱٦۲.

۳۷.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱٦۱.

۳۸.روزنزوایگ ۲۰۲۱، ص ۲۲٥.

۳۹.آلتمن ۲۰۲۱، ص ۲٤۷.

٤۰.گاتمن ۱۹٦٤، ص ٤۱٦.

٤۱.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱۱٤.

٤۲.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱۱۸.

٤۳.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱۳٤.

٤٤.کوهن ۱۹۹۵، ص ۱٤۳.

٤٥.بایزر ۲۰۱۸، ص ۱.

٤٦.بایزر ۲۰۱۸، ص ۱.
چرخش ایدئالیستی
۱۸۳

٤٧.شاین و موین ۲۰۲۱، ص xi.

٤٨.شاین و موین ۲۰۲۱، ص xx.

برای مطالعه بیشتر

Cohen, H. 1971. *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, translated by Eva Jospe, New York: W.W. Norton.

Harris, J.M. (1991). *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age*. New York and London: New York University Press.

Poma, A. (2007). "Hermann Cohen: Judaism and Critical Idealism," in M.L. Morgan and P.E. Gordon (eds), *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy:* Cambridge: Cambridge University Press, 80–101.

Rawidowicz, S. (1961). Nachman Krochmals Werke (Kitvei Rabbi Nachman Krochmal). London: Ararat Publ Society.

فصل ۱۱

اگزیستانسیالیسم یهودی

مقدمه: اگزیستانسیالیسم چیست؟

با شروع از کی‌یرکگور و بازتاب آن در آثار نیچه، هایدگر، سارتر و دیگران، جایگاه و اهمیت فرد مورد توجه بیشتری قرار گرفت، تا حدی به عنوان واکنشی علیه ایده‌آلیسم هگلی. اگزیستانسیالیسم در اوایل قرن بیستم به عنوان تلاشی برای بازگرداندن اولویت فرد به تفکر فلسفی ظهور کرد. این فصل به معرفی چالش‌هایی می‌پردازد که متفکران یهودی معاصر در پاسخ به و گنجاندن مضامین اگزیستانسیالیستی غالب در محافل فلسفی قاره‌ای با آن روبرو بودند. در فصل ۹، ما ویژگی‌های اصلی هگلیانیسم و میزان پذیرش ایده‌آلیسم هگلی توسط هرمان کوهن و دیگران را بیان کردیم. این فصل بر رد هگلیانیسم در فلسفه یهودی تمرکز دارد، هم از نظر محتوا و هم از نظر ریشه‌دار بودن آن در یک روش‌شناسی دیالکتیکی.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست علیه نفوذ فزاینده تفکر علمی که اغلب تجربه انسانی و منحصر به فرد بودن افراد را به حاشیه می‌راند، واکنش نشان دادند. در قرن نوزدهم، کی‌یرکگور، داستایوفسکی و نیچه قبلاً ارزش بی‌رویه نهاده شده بر گفتمان «عقلانی و عینی» را به شدت مورد انتقاد قرار داده بودند؛ آنها علیه هگل و هر آنچه نظام او نمایندگی می‌کرد، شوریدند. نیچه مضامین نیهیلیستی را معرفی کرده بود که در آنچه به عنوان فلسفه «مرگ خدا» شناخته می‌شود، بیان شده بود. نیهیلیسم بر از دست دادن یک چارچوب اخلاقی استعلایی در چارچوب یک جهان‌بینی به طور فزاینده سکولار تأکید می‌کرد که با خود احساس اضطراب، بیگانگی و بی‌معنایی را به همراه داشت، زیرا انسان‌ها در جهانی بدون ارزش‌های مطلق رها شده‌اند. در پرتو این احساس نیهیلیستی، اگزیستانسیالیست‌ها بر آزادی و اصالت انسان تمرکز می‌کنند.

رد هگلی با هر دو مارتین هایدگر (۱۸۸۵–۱۹۷۳) و ژان-پل سارتر (۱۹۰۵–۱۹۸۰)، دو تن از شناخته‌شده‌ترین اگزیستانسیالیست‌ها در جهان انگلیسی‌زبان، تشدید شد. هایدگر و سارتر تحت تأثیر ادموند هوسرل (۱۸۵۹–۱۹۳۸)، که به عنوان پدر پدیدارشناسی شناخته می‌شود، بودند. در تقابل با ایده‌آلیسم هگلی، پدیدارشناسی بر ساختارهای آگاهی آن‌گونه که از دیدگاه اول شخص تجربه می‌شود، تمرکز داشت. هایدگر، سارتر و دیگران از رهبری هوسرل در رد مفاهیم هگلی از جهان‌شمولی، مطلق و نظام پیروی کردند؛ در مقابل، آنها بر اصالت، ناامیدی، بیگانگی و آزادی تجربه شده توسط سوژه فردی تأکید کردند. اثر بزرگ هایدگر، هستی و زمان (منتشر شده در ۱۹۲۷)، بر چنین مضامینی مانند وجود انسان، که او آن را دازاین (Dasein) می‌نامد، اضطراب، مرگ و غیراصیل بودن تمرکز دارد. همانطور که در زیر خواهیم دید، فرانتس روزنتسوایگ، که چندین سال قبل از هایدگر می‌نوشت، بسیاری از همان مضامین و حتی برخی از همان اصطلاحات را با هایدگر به اشتراک می‌گذاشت.

ژان-پل سارتر به شدت تحت تأثیر هایدگر بود؛ اثر او، هستی و نیستی، در سال ۱۹۴۳ منتشر شد و بسیاری از ایده‌های هایدگر را به مخاطبان فرانسوی‌زبان معرفی کرد. در سال ۱۹۴۴، سارتر مقاله‌ای با عنوان «ضدیهودی و یهودی: تأملاتی در باب مسئله یهود» نوشت که پس از آزادسازی پاریس از دست نازی‌ها منتشر شد. در این اثر، او هستی‌شناسی خود از خود و دیگری را برای تحلیل رابطه بین یهودیان و کسانی که آنها را به

عنوان «دیگری» به تصویر می‌کشیدند، به کار برد. او با استفاده از مفهوم «بدایمانی» (bad faith)، ضدیهودی را به عنوان کسی به تصویر کشید که از مسئولیت خود گریخته و موضعی بزدلانه نسبت به جهان اتخاذ کرده است. در بخش پایانی این اثر، او یهودی را به عنوان کسی توصیف کرد که دیگران به او نگاه می‌کنند و او را یک یهودی می‌دانند؛ در این تصویر، یهودیت تنها در چشمان کسانی وجود دارد که یهودی را به عنوان یک یهودی می‌بینند. سارتر پیشنهاد کرد که اگر ناظران عینی وجود نداشتند، خود مفهوم یهودیت از بین می‌رفت.

سارتر اصول اصلی اگزیستانسیالیسم را در مقاله‌ای محبوب‌تر، «اگزیستانسیالیسم یک اومانیسم است»، که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد، برجسته کرد. او با توافق با هایدگر، از عبارت «وجود بر ماهیت مقدم است» برای توصیف اصل اصلی اگزیستانسیالیسم استفاده کرد. با این عبارت، هم هایدگر و هم سارتر به این معنا هستند که ما ماهیت خود را با انتخاب‌هایی که آزادانه انجام می‌دهیم، خلق می‌کنیم. در تقابل با اکثریت سنت غربی که، با شروع از ارسطو، بر اولویت یک طبیعت یا ماهیت انسانی از پیش موجود تأکید می‌کرد، اگزیستانسیالیست‌ها ادعا کردند که ما با یک ماهیت از پیش موجود متولد نشده‌ایم. انتخاب‌های ما ارزش‌های ما را شکل می‌دهند - ما مجموع کل اعمال خود هستیم. هم سارتر و هم هایدگر بر اهمیت رفتار اصیل در خودتعریفی ما و در رابطه با دیگران تأکید کردند. باز هم، خواهیم دید که روزنتسوایگ همین رد «ماهیت انسانی» را در کار خود پذیرفته است.[1]

اگزیستانسیالیسم بسیار فراتر از جهان فلسفی گسترش یافته و بر هنر، ادبیات، فیلم، روانشناسی و سیاست تأثیر گذاشته است. به مضامین اگزیستانسیالیستی در فیلم‌های اینگمار برگمان، ژان-لوک گدار و آکیرا کوروساوا؛ نقاشی‌های ادوارد مونک، پابلو پیکاسو و ادوارد هاپر؛ نوشته‌های اف. اسکات فیتزجرالد، فرانتس کافکا، ر.م. ریلکه، مالکوم ایکس و و.ای.بی. دوبوآ؛ و روانشناسی اگزیستانسیالیستی توسعه یافته توسط آر.دی. لینگ، رولو می و ویکتور فرانکل فکر کنید. همه این آثار بر منحصر به فرد بودن فرد، برتری اضطراب و ناامیدی در زندگی انسان، برتری آزادی و زندگی اصیل در جهانی عاری از معنا و ارزش عینی تأکید می‌کنند.

اگرچه بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها، با پیروی از نیچه که «مرگ خدا» را اعلام کرد، در واقع ملحد بودند، اما سنتی از اگزیستانسیالیسم خداباور در میان متفکران یهودی و مسیحی به وجود آمد. فرانتس روزنتسوایگ، مارتین بوبر، امانوئل لویناس و یوسف سولوویچیک به ندرت در تاریخ‌های عمومی اگزیستانسیالیسم ذکر می‌شوند؛ با این وجود، همه آنها مضامین اگزیستانسیالیستی را در چارچوب زندگی و اندیشه یهودی بیان کردند. فرانتس روزنتسوایگ (۱۸۸۶–۱۹۲۹) یکی از اصیل‌ترین اگزیستانسیالیست‌های یهودی اوایل قرن بیستم بود. زندگی‌نامه جذاب او شامل تجربه نزدیک به گرویدن به مسیحیت و سپس بازگشتی پرشور به یهودیت بود؛ تألیف شاهکار او، ستاره رهایی، بر روی کارت‌پستال‌های نظامی که از جبهه بالکان به خانه فرستاده می‌شد؛ و تعامل مداوم او با فلسفه پس از ابتلا به بیماری ALS.[2]

هم مارتین بوبر (۱۸۷۸–۱۹۶۵) و هم امانوئل لویناس (۱۹۰۵–۱۹۹۵) که در اوایل تا اواسط قرن بیستم می‌نوشتند، نگران ترسیم رابطه شخصی بین سوژه فردی و دیگری بودند. روابط مشهور «من-تو» و «من-آن» بوبر در اثر بزرگ او، من و تو، به تصویر کشیده شده است که راه‌های بی‌شماری برای تعامل با خود، با دیگران و با «توی ابدی» را توصیف می‌کند. لویناس در مصاحبه‌ای با فرانسوا پواریه به ما می‌گوید که او به شدت تحت تأثیر من و تو بوده است. در حالی که برای بوبر، رابطه من-تو به عنوان یک تقابل کامل بین من و یک «دیگری»، خواه یک شخص، یک درخت یا «توی الهی»، تجربه می‌شود، لویناس بر عدم تقارن رابطه تأکید

می‌کند و ادعا می‌کند که این احساس که «من» همه چیز را به «تو» مدیون است، از اهمیت بالایی برخوردار است.

این مضامین اگزیستانسیالیستی در هیچ کجا به صراحت آثار یوسف سولوویچیک (۱۹۰۳–۱۹۹۳)، ربی، فیلسوف و معلم تأثیرگذاری که به عنوان الگویی برای یک نسل کامل از یهودیان قرن بیستم عمل کرد، بیان نشده‌اند. سولوویچیک در اثر برجسته‌اش «انسان تنهای باایمان»، از دو روایت آفرینش در پیدایش ۱ و ۲ برای معرفی دوگانگی بین دنیای علم و دنیای ایمان، که به ترتیب توسط آدم اول و آدم دوم نمایندگی می‌شوند، استفاده کرد. سولوویچیک جامعه مدرن را جامعه‌ای توصیف کرد که از نظر فنی ذهن‌گرا، خودمحور و خوددوست است، در تقابل با فرد باایمانی که با قانونی خارج از آزمایشگاه زندگی می‌کند. ما در فصل ۱۲ هر دو رویکرد به «دیگری» را که توسط بوبر، لویناس و سولوویچیک ارائه شده است، بررسی خواهیم کرد.

روزنتسوایگ یهودیت را دوباره کشف می‌کند

فرانتس روزنتسوایگ (۱۸۸۶–۱۹۲۹) در خانواده‌ای اشرافی از یهودیان آلمانی بسیار فرهنگی متولد شد. او در دانشگاه لایپزیگ فلسفه و تاریخ خواند و رساله دکترای خود را درباره هگل و دولت نوشت. در دانشگاه، روزنتسوایگ درگیر پرسش‌های ناسیونالیسم شد و مانند مندلسون در قرن هجدهم، برای اولین بار مجبور شد به طور جدی با یهودیت خود روبرو شود. دو پرسش مطرح شد: او باید با کدام ملیت خود را یکی بداند - آلمانی یا یهودی؛ و دوم، اگر دین حقیقت دارد، آیا باید یک یهودی باقی بماند یا به مسیحیت بگرود. در سال ۱۹۱۳، روزنتسوایگ با اوژن روزنستوک در دانشگاه ملاقات کرد. روزنستوک یک الهی‌دان مسیحی از تبار یهودی بود که روزنتسوایگ را با شیوه جدیدی از تفکر آشنا کرد که بر جنبه وجودی و شخصی ایمان تأکید می‌کرد. روزنستوک، روزنتسوایگ را متقاعد کرد که آشتی بین عقل و ایمان ممکن است: اینکه فرد می‌تواند یک روشنفکر باشد و همچنان ایمان دینی مبتنی بر وحی داشته باشد. بحث‌ها با روزنستوک به یک بحران ایمان منجر شد که در یک بحث تمام شب در ۷ ژوئیه ۱۹۱۳ به اوج خود رسید.[3] روزنتسوایگ که قادر به مقابله با حملات روزنستوک به یهودیت به عنوان یک دین خشکیده نبود، دریافت که تنها یک انتخاب دارد، اینکه یک مسیحی شود. تصمیم او بر اساس یک اعتقاد فلسفی بود که تنها راه برای تحقق تعهد یهودی‌اش از طریق مسیحیت است.

بر اساس روایت سنتی از کشمکش‌های فکری روزنتسوایگ، او تصمیم گرفت که نمی‌تواند به عنوان یک پاگان بگرود، بلکه به عنوان یک یهودی عمل‌گرا: او نمی‌خواست یهودیت را رد کند، بلکه می‌خواست کمال آن را در مسیحیت تحقق بخشد. بنابراین، او تصمیم گرفت که باید تا آخرین لحظه شریعت یهودی را حفظ کند. روزنتسوایگ در حین شرکت در مراسم یوم کیپور به عنوان آمادگی برای گرویدن به مسیحیت، یک تجربه دینی شدید را پشت سر گذاشت و تصمیم گرفت که نگرود. در نامه‌ای مشهور به پسرعمویش، روزنتسوایگ وارونگی خود را چنین توضیح داد: «پس از یک خودآزمایی طولانی و به باور من، کامل، من تصمیم خود را برگردانده‌ام. دیگر برایم ضروری به نظر نمی‌رسد، و بنابراین، با توجه به اینکه من کیستم، دیگر ممکن نیست. من یک یهودی باقی خواهم ماند.»[4]

روزنستوک به طور قابل درکی از تصمیم دوستش ناراحت بود و گفتگوهای آنها به وضعیت یک تبادل نامه گسترده تبدیل شد. از میان مضامین بسیاری که در این نامه‌ها بیان شده است، برگزیدگی به طور مکرر مورد تأکید قرار می‌گیرد. روزنستوک تلاش کرد تا استدلال کند که یهودیت به پایان رسیده است، که کلیسا جایگزین

کنیسه شده است: «زمان اسرائیل به عنوان قوم کتاب مقدس گذشته است. کلیسا ... امروز کنیسه است. دوران یهودی ابدی به پایان می‌رسد.»[5] در پاسخ، روزنتسوایگ بر منحصر به فرد بودن برگزیدگی قوم یهود تأکید کرد. او ادعا می‌کند که در مقایسه با رابطه برگزیده یهودی با خدا، رابطه مسیحی با خدا «به طور خاص و به شدت رقت‌انگیز، فقیرانه و تشریفاتی است.» او استدلال می‌کند که مسیحیان به یک واسطه، یک شخص سوم، بین خود و خدا نیاز دارند، در حالی که برای یهودی «چه نیازی به یک شخص سوم بین من و پدرم در بهشت است؟»[6] هر دو حقایق یکسانی را به اشتراک می‌گذاشتند (موضوعی که در ادامه به آن بازمی‌گردیم)، اما روزنتسوایگ مسیحیت را در «ظواهر بیرونی‌اش» پیچیده به تصویر کشید، در حالی که یهودیت «تنها پوسته محافظ سخت خود را دارد و تنها از درون می‌توان از روح آن سخن گفت.»[7]

پس از یک وقفه کوتاه، روزنتسوایگ و روزنستوک مکاتبات خود را در سال ۱۹۱۶ از سر گرفتند و از این تبادل نامه‌ها، روزنتسوایگ دو مضمون را توسعه داد: این مفهوم که انسان‌ها جهان‌بینی خود را حول وحی سازماندهی می‌کنند که در تقویم منعکس می‌شود؛ و اهمیت فلسفی زبان در بحث مسائل الهیاتی. هر دوی این مسائل در آثار بزرگ روزنتسوایگ، ستاره رهایی و در مقاله «تفکر نوین»، تشریح شده‌اند. تصمیم روزنتسوایگ برای عدم گرویدن به مسیحیت، به تعهدی دوباره به یهودیت منجر شد و او کار خود را به عنوان بیانی از یک شیوه جدید تفکر درباره روابط بین خدا، افراد و جهان می‌دید.

ستاره رهایی مشهورترین اثر روزنتسوایگ است. این اثر که در حالی که او در سنگرها بر روی کارت‌پستال‌هایی که برای مادرش در طول جنگ جهانی اول (اوت ۱۹۱۸ تا فوریه ۱۹۱۹) فرستاده می‌شد، نوشته شده، بسیاری از مضامینی را که در گفتگو با روزنستوک توسعه یافته بود، ترکیب می‌کند. روزنتسوایگ مقاله «تفکر نوین» را چهار سال پس از انتشار ستاره نوشت. او در آن تلاش کرد تا خلاصه‌ای از مضامین اصلی ستاره را ارائه دهد، اما بدون زبان فنی. پس از جنگ، روزنتسوایگ با مارتین بوبر در تأسیس یک مدرسه یهودی (Judische Lehrhaus) برای یهودیانی که از یهودیت خود بیگانه شده بودند و می‌خواستند به ریشه‌های خود بازگردند، همکاری کرد. در سال ۱۹۲۲، فلج (ALS) شروع شد؛ روزنتسوایگ به آرامی کنترل بدن خود را در یک زوال دردناک از دست داد و در سال ۱۹۲۹ درگذشت. در طول این دوره اخیر، او کتاب مقدس را با بوبر به آلمانی ترجمه کرد و بر ترجمه شعر عبری قرون وسطی تمرکز کرد.

ستاره رهایی: مرگ و نیستی

ستاره رهایی تلاش می‌کند تا گفتگویی را که بین انسان‌ها، خدا و جهان برقرار است، بررسی کند. این اثری دشوار است و توسط خوانندگان و منتقدان به طرق مختلف دریافت شده است. به نظر می‌رسید تعداد کمی از خوانندگان اولیه آن هیچ ایده‌ای از آنچه روزنتسوایگ سعی در بیان آن داشت، نداشتند. دوستان مسیحی او کتاب را خواندند و متقاعد شدند که او سرانجام مسیحیت را پذیرفته است، در حالی که جامعه یهودی-آلمانی از سوی دیگر، ستاره را به عنوان یک «کتاب یهودی خوب» ستودند. این اثر به عنوان اثری از اگزیستانسیالیسم که با اثر هایدگر رقابت می‌کند، ارائه شده است؛ به عنوان راهنمایی که یهودیان همگون‌شده را به یک سبک زندگی سنتی یهودی بازمی‌گرداند؛ و حتی به عنوان یک بنای یادبود از پست‌مدرنیسم اولیه مورد ستایش قرار گرفته است.[8]

اما آیا ستاره حتی یک کتاب فلسفه یهودی است؟ خود روزنتسوایگ این دیدگاه را رد کرد و ادعا کرد که «این یک 'کتاب یهودی' نیست، حداقل به آن معنایی که آن خریدارانی که از من عصبانی بودند، از یک کتاب یهودی

فکر می‌کنند.»[9] او آن را به عنوان یک «نظام فلسفه» تفسیر کرد که هم عناصر یهودی و هم مسیحی را در خود جای داده بود. با این حال، این «نظام فلسفه» نباید به نظام هگل تقلیل یابد: روزنتسوایگ به وضوح می‌خواست خود را از نظام‌سازی موجود در ایده‌آلیسم هگلی متمایز کند. «نظام فلسفه» روزنتسوایگ چگونه با نظام هگل متفاوت است؟ در حرکتی مشابه اگزیستانسیالیست‌های بعدی، روزنتسوایگ اصرار هگلی بر مطلق را با فرد جایگزین کرد. به طور خاص، روزنتسوایگ در ذهن خود وظیفه شناخت انسان‌های فردی را در خاص بودنشان داشت؛ پروژه او از شناسایی ویژگی‌های منحصر به فرد هر یک از ما به عنوان سوژه پدید آمد. به این ترتیب، نظام روزنتسوایگ به طور قابل توجهی با نظام هگل و دیگر ایده‌آلیست‌های آلمانی متفاوت بود.

روزنتسوایگ مفهوم خود از نظام را در نامه‌ای به روزنستوک توضیح داد: «ما مشکل نظام را در ایده‌آلیست‌ها تشخیص می‌دهیم ... اما این شکل فلسفه ما را کنترل نمی‌کند، همانطور که فلسفه آنها را کنترل می‌کند؛ ما نمی‌خواهیم وقتی فلسفه‌ورزی می‌کنیم فیلسوف باشیم، بلکه انسان باشیم و بنابراین باید فلسفه خود را به شکل انسانیت خود درآوریم.»[10] در نظام روزنتسوایگ، افراد از نیستی خود به حالتی از بودن با ورود به روابط با دیگران پدید می‌آیند. به معنای عمیق متافیزیکی، انسان‌های دیگر رستگاری را از حالت نیستی فرد ارائه می‌دهند: «ما به شناخت حقیقت به‌هم‌پیوستگی همه موجودات می‌رسیم؛ ما به درک این می‌رسیم که چگونه هر چیزی که هست باید شکل نظام‌مند به خود بگیرد تا همان چیزی باشد که هست - و "هیچ" نباشد.»[11]

تأکید بر «من» فردی قبلاً در نامه‌ای به پسرعمویش، رودولف ارنبرگ، در سال ۱۹۱۷ منعکس شده بود. این نامه به عنوان «اورزله» (Urzelle) شناخته می‌شود و در نطفه، ایده‌های اصلی توسعه یافته در ستاره را در خود دارد. در «اورزله»، روزنتسوایگ عمل فلسفه‌ورزی انجام شده توسط ایده‌آلیست‌ها را با عمل خود مقایسه کرد. هنگامی که فرد در جستجوی ایده‌آلیستی شرکت می‌کند، متوجه می‌شود که «او، که مدت‌هاست از نظر فلسفی هضم شده است، هنوز به عنوان یک 'من' آنجاست ... من، یک سوژه کاملاً معمولی و خصوصی، من نام و نام خانوادگی، من گرد و غبار و خاکستر. من هنوز آنجا هستم.»[12] ما نمی‌توانیم در این زمینه از کشف مجدد «من می‌اندیشم» دکارت، شوالیه ایمان فردی کی‌یرکگور و متعاقباً دازاین هایدگر یاد نکنیم، که همگی بازتاب‌دهنده اولویت فرد بر و در برابر نظام جهانی و مطلق هستند.

ستاره با انعکاس تأکید بر فرد، با یک نکته دراماتیک آغاز می‌شود. روزنتسوایگ با نقل شعر شیلر «از مرگ، از ترس مرگ، همه دانش از کل آغاز می‌شود»، پاسخی ارائه داد: «انسان نباید ترس از زمینی را از خود دور کند؛ او باید در ترس از مرگ باقی بماند، اما باید باقی بماند.»[13] روزنتسوایگ ستاره را با مرگ آغاز می‌کند: «همه دانش از کل در مرگ، در ترس از مرگ آغاز می‌شود.»[14] خود امکان خودکشی - اینکه من می‌توانم مرگ خود را آغاز کنم - آگاهی از «هیچ» من را تقویت می‌کند؛ «من» نابود می‌شود و به جای آن تنها یک «آن» باقی می‌ماند. همانطور که هایدگر چندین سال بعد در هستی و زمان به ما یادآوری خواهد کرد، من تنها کسی هستم که می‌توانم مرگ خود را تجربه کنم؛ هیچ کس دیگری نمی‌تواند برای من بمیرد. من مرگ خود را به گونه‌ای در اختیار دارم که هیچ کس دیگری نمی‌تواند.[15]

به طور خلاصه، ترس و شناخت از مرگ خود، به‌هم‌پیوستگی بودن و نیستی را آشکار می‌کند. روزنتسوایگ با پیش‌بینی توصیفات مشهور سارتر از «هیچ» در هستی و نیستی، خاطرنشان کرد که این نیستی یک «چیزی» است: هر نیستی-از-مرگ جدیدی، یک «چیزی» جدید را معرفی می‌کند. هم روزنتسوایگ و هم هایدگر موافقند که تنها مرگ «به فلسفه نگاهی اجمالی به نیستی پنهان در شکاف‌های آنچه هست، می‌دهد.»[16] مرگ

بدین ترتیب نیستی «من»، شناخت جدایی «من» از جهان، از خود زمین را نمایندگی می‌کند. روزنتسوایگ با پیش‌بینی هر دو هایدگر و سارتر، استدلال کرد که جوهر ما به عنوان انسان همیشه در حال فرآیند است. روزنتسوایگ انسان انتزاعی و فرااخلاقی را به عنوان «هیچ» توصیف می‌کند؛ منظور او از این، این است که انسان‌ها با یک جوهر از پیش موجود متولد نشده‌اند. روزنتسوایگ نقدی گزنده علیه تلاش فلسفه غرب برای انکار این حقیقت بدیهی با جایگزین کردن فرد با یک «کل» ایده‌آلیستی وارد کرد. روزنتسوایگ این کل ایده‌آلیستی را دید که به سه قطعه جداگانه - خدا، انسان، جهان - خرد می‌شود. از این سه قطعه ما هیچ چیز نمی‌دانیم و وظیفه ستاره این است که به درک به‌هم‌پیوستگی‌های بین این قطعات پراکنده برسیم. در این فرآیند، پس، تصدیق مرگ به دانش از خود و جهان منجر می‌شود.

به گفته روزنتسوایگ، آفرینش، وحی و رستگاری، مرزهای فرآیند زمانمند را تشکیل می‌دادند که خدا، انسان‌ها و جهان را متحد می‌کرد. روزنتسوایگ قبلاً در اورزله، شکستن سه‌گانه مطلق به سه بخش را توصیف کرده بود. این سه نقطه یک مثلث را تشکیل می‌دهند: وحی یک نقطه میانی بین آفرینش و رستگاری است، «زیرا در نقطه‌ای رخ می‌دهد، نقطه سخت، ناشنوا، غیرمتحرک، منِ سرسخت، که 'من فقط هستم'.»[17] وحی نماینده هدیه‌ای از جانب خدا به انسان‌ها و عشق انسان‌ها به خدا و دیگران است؛ این «جایگاه محوری دارد ... زیرا این عشق خداست که الگوی عشق و جامعه انسانی را تعیین می‌کند.»[18]

در ستاره، روزنتسوایگ این طبقه‌بندی را تشریح می‌کند و یک ستاره شش‌پر را تصور می‌کند که نقاط آن در هم تنیده‌اند (شکل ۱۱.۱). در این مدل، آفرینش به زمانی اشاره دارد که خدا با جهان ارتباط برقرار می‌کند (خدا به جهان واقعیت می‌بخشد)؛ وحی زمانی است که خدا با انسان‌ها ارتباط برقرار می‌کند (جهان شخصی خدا، که هم انضمامی و هم تاریخی است)؛ و رستگاری زمانی است که انسان‌ها با جهان ارتباط برقرار می‌کنند (مؤلفه «اخلاقی»، ترجمه عشق به خدا به عشق به همسایه). بخش زیادی از ستاره به تشریح پیچیدگی‌های این نظام پیچیده اختصاص دارد.



Figure 11.1 Star of redemption.

«تفکر نوین» روزنتسوایگ

همانطور که دیده‌ایم، روزنتسوایگ به نیروهای متفکران مدرن پیوست که همراه با کی‌یرکگور، نیچه و دیگران، علیه ایده‌آلیسم آلمانی شوریدند. در مقاله «تفکر نوین» که در سال ۱۹۲۵ نوشته شد، روزنتسوایگ بر ورشکستگی فلسفه ایده‌آلیستی، که ریشه در عقل‌گرایی و علم داشت، تأکید کرد. این مقاله عمدتاً برای

خوانندگان یهودی نوشته شده بود و به طور خاص بر هدف وجود انسان تمرکز داشت: وجود داشتن، بودن، به چه معناست و وجود من چگونه با اعمال من ارتباط دارد؟

روزنتسوایگ «تفکر نوین» خود را به عنوان جایگزینی برای آنچه او یک نظام ایده‌آلیستی مرده و سنگ‌شده می‌دید، پیشنهاد کرد. ما در بالا واکنش روزنتسوایگ را علیه بخش زیادی از تاریخ فلسفه که جوهر را بر وجود اولویت می‌داد، دیدیم. روزنتسوایگ در «تفکر نوین» به ما هشدار می‌دهد که هیچ یک از سه مفهوم اساسی بزرگ فلسفه (خدا، جهان، انسان‌ها) را نمی‌توان به دیگری تقلیل داد: هر کدام باید تنها به خود تقلیل یابد: «جوهر انسان و جوهر جهان - جوهر - بیش از جوهر - جوهر - خدا در دسترس نیست.»[19]

خود زمان یک بازیگر متافیزیکی کلیدی برای روزنتسوایگ است. روش تفکر نوین، او به ما می‌گوید، «از زمانمندی سرچشمه می‌گیرد.»[20] تفکر نوین، در تقابل با تفکر قدیم، با زمان درگیر است؛ این «درک در زمان مناسب» را آموزش می‌دهد. ما نمی‌توانیم مستقل از زمان بشناسیم: «دانش در هر لحظه، به همین لحظه وابسته است و نمی‌تواند گذشته [آن لحظه] را گذشته نکند، یا آینده آن را آینده نکند.»[21] اعمال خدا، و همچنین اعمال خود ما، باید در چارچوب سیلان زمان درک شوند. روزنتسوایگ تفکر را که بی‌زمان و انفرادی است، با سخن گفتن که وابسته به زمان و ریشه در گفتگو با «دیگری» دارد، مقایسه کرد. در گفتگوی واقعی، من نمی‌دانم «دیگری» به من چه خواهد گفت، و بنابراین من در لحظه حال ریشه دارم. نیاز به زمان، به معنای انتظار برای همه چیز است. برخلاف تفکر قدیم که تفکر خصوصی را در اولویت قرار می‌داد، تفکر نوین باید سخن دیگری را بشنود و بنابراین باید زمان را جدی بگیرد.[22] روزنتسوایگ برای درگیر شدن با سخن گفتن، ادعا کرد که «من» به یک «تو» یا «آن دیگری» به عنوان هم‌صحبت نیاز دارد. وجود خود من بدین ترتیب با دیگری و در نهایت با خدا در هم تنیده است.

ستاره به طور مشهور با تشویقی به رها کردن کتاب، کنار گذاشتن آن و از سر گرفتن زندگی به پایان می‌رسد. روزنتسوایگ این تذکر را در «تفکر نوین» نیز تکرار کرد. آنچه جایگزین کتاب می‌شود، «دیگر-کتاب-نبودن» است، یعنی آگاه شدن از اینکه «این گام کتاب به سوی حد و مرز، تنها با - پایان دادن به کتاب - قابل کفاره است.»[23] و منظور روزنتسوایگ از پایان دادن، قدم گذاشتن به دنیای زندگی روزمره است. همه ما باید زمانی را برای فلسفه‌ورزی صرف کنیم، اما سپس باید از حوزه فلسفه دور شویم و دوباره وارد وجود زیسته شویم.

یهودیت و مسیحیت: یک «نظریه حقیقت دوگانه»

روزنتسوایگ از همان ابتدای جستجوی فکری خود، با تنش‌ها و روابط بین یهودیت و مسیحیت وسواس داشت. همانطور که در بالا در بحث‌های قبل از ۱۹۱۳ او دیدیم، روزنتسوایگ با روزنستوک موافق بود که وظیفه کلیسا، رستگاری انسان‌ها از طریق گفتگو است؛ یهودیت در وجود مستمر خود معنایی نداشت و توسط کلیسا جایگزین شده بود. با این حال، پس از بحران ۱۹۱۳ و بازگشت به یهودیت، روزنتسوایگ کنیسه را به عنوان مکمل کلیسا می‌دید: کنیسه به عنوان یادآوری به جهان عمل می‌کند که وحی از خدا می‌آید و نه از قوای عقلانی.

در بخش پایانی ستاره، روزنتسوایگ مقایسه‌ای از یهودیت و مسیحیت را ارائه داد (اسلام به طور خلاصه مورد توجه قرار می‌گیرد). مشهورترین پیشنهاد او این بود که اگرچه این دو دین در درون خود ناسازگار هستند، اما به طور متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند؛ هر دو به عنوان شاهدان ضروری برای رستگاری ایستاده‌اند.[24] با

این حال، تفاوت‌های مهمی بین این دو وجود دارد: همانطور که در ستاره ذکر شده است، یهودیت نماینده زندگی ابدی است، در حالی که مسیحیت راه ابدی است.[25] روزنتسوایگ با این عبارت مرموز، پیشنهاد کرد که در حالی که مسیحیت در درون تاریخ عمل می‌کند، یهودیت خارج از جریان تاریخی زندگی می‌کند. تنها وظیفه آن وجود داشتن است: اسرائیل با وجود بیولوژیکی خود، در جهان به خدا شهادت می‌دهد.[26] در حالی که مسیحیت از طریق تاریخ و زمان خطی آشکار می‌شود، او ادعا می‌کند که یهودیت خارج از جریان تاریخ است؛ یهودیان در زمان هستند، اما زمان برای یهودیت چرخه‌ای است، نه خطی، و بنابراین در خوانش روزنتسوایگ، یهودیان بی‌تفاوتی به تاریخ زیسته نشان می‌دهند: «زیرا قوم یهود فراتر از تضادی است که نیروی محرکه حیاتی در زندگی ملت‌ها را تشکیل می‌دهد ... او هیچ چیز از جنگ نمی‌داند.»[27] با این حال، روزنستوک با این مقایسه مخالفت کرد و استدلال کرد که از طریق صهیونیسم، یهودیت دوباره وارد تاریخ شده است.[28] ما در فصل ۱۴ به دیدگاه‌های روزنتسوایگ درباره صهیونیسم بازمی‌گردیم.

نتیجه‌گیری: مقایسه هایدگر و روزنتسوایگ

در طول بحث ما، من به تعدادی از شباهت‌ها بین روزنتسوایگ و هایدگر اشاره کرده‌ام. بسیاری از ایده‌های آنها با هم همپوشانی داشتند و حتی برخی از انتخاب‌های واژگانی آنها همسو بود. پژوهشگران خاطرنشان کرده‌اند که در حالی که روزنتسوایگ و هایدگر در زندگی غریبه باقی ماندند، بسیاری از آنچه نوشتند از یک اشتراک صمیمی ایده‌ها حکایت می‌کند.[29] خود روزنتسوایگ این شباهت را در مقاله‌ای که (پس از مرگ) در سال ۱۹۲۹ منتشر شد، مشخص کرد، که آن را به عنوان تفسیری بر رویارویی داووس، یک مناظره عمومی مشهور بین هایدگر و فیلسوف عقل‌گرا ارنست کاسیرر که یک یهودی همگون‌شده، شاگرد هرمان کوهن و وارث فکری نوکانتیانیسم بود، تهیه کرد. هایدگر و کاسیرر هر کدام سخنرانی‌هایی با موضوع «انسان چیست؟» ایراد کردند. به نظر می‌رسد روزنتسوایگ از مناظره از طریق فیلسوف لئو اشتراوس شنیده است و از آنچه شنیده و خوانده بود، خود را نه با کاسیرر، که تأیید او از هرمان کوهن را به اشتراک می‌گذاشت، بلکه با دیدگاه‌های هایدگر یکی دانست. روزنتسوایگ خود و هایدگر را به عنوان «حزب‌های فلسفی» در توسعه «تفکر نوین» می‌دید.[30]

ما می‌توانیم چندین رشته از اشتراکات بین روزنتسوایگ و هایدگر را مشخص کنیم. مهم‌ترین رشته، بازتاب رد متقابل آنها از فلسفه ایده‌آلیستی با تأکید بر جهان‌شمولی و مطلق‌گرایی است. در آستانه جنگ جهانی اول و درست پس از آن، فروپاشی سبک آکادمیک قدیمی فلسفه مستلزم یک شیوه جدید تفکر بود، شیوه‌ای که هم توسط هایدگر و هم روزنتسوایگ پذیرفته شد. هر دو متفکر در طول دهه ۱۹۲۰ ظهور کردند تا نوع جدیدی از فلسفه را شکل دهند.[31] همانطور که روزنتسوایگ در تحلیل خود از مناظره داووس نوشت، هایدگر در این مناظره «یک موضع فلسفی [که] دقیقاً موضع ما، موضع تفکر نوین است» را ترویج می‌کرد.[32] ما هیچ مدرک مستقیمی نداریم که روزنتسوایگ واقعاً هستی و زمان هایدگر را که در سال ۱۹۲۷ منتشر شد، خوانده باشد. و البته روزنتسوایگ از پیامدهای اخلاقی و سیاسی تفکر هایدگر که در پرتو ایدئولوژی نازی پدیدار شد، بی‌اطلاع بود: او مطمئناً از جنبه راست‌گرا و ضدیهودی تفکر هایدگر بی‌خبر بود. ما فقط می‌توانیم حدس بزنیم که او چگونه ممکن بود دیدگاه خود را از هایدگر در پرتو جنگ جهانی دوم اصلاح کند. با این وجود، در سال ۱۹۲۹، در اواخر عمرش، روزنتسوایگ در هایدگر شریکی در جستجوی «تفکر نوین» می‌دید.

یادداشت‌ها

۱.برای شرح‌های بیشتر درباره‌ی درون‌مایه‌های اگزیستانسیالیستی، نک: آهو ۲۰۲۳.

۲.نک: پولوک ۲۰۰۹؛ همچنین بنگرید به مطالب بعدی.

۳.برای جزئیات، نک: آلتمن ۱۹۷۱؛ گلتزر ۱۹۶۱.

٤.گلتزر ۱۹۶۱، صص ۲۸، ۳۳۱–۳۳٤. همچنین نک: پولوک ۲۰۰۹. در این اثر، پولوک استدلال می‌کند که هرچند داستان مشهور «نزدیک‌بودِ گرایش روزنزوایگ به مسیحیت و بازگشت او به یهودیت» می‌تواند به‌مثابه اسطوره‌ای الهام‌بخش و آموزنده درباره‌ی هویت یهودی مدرن تلقی شود، اما شواهد اندکی در تأیید آن وجود دارد.

۵.روزنزوایگ ۱۹۷۱، ص ۱٤۰.

٦.روزنزوایگ ۱۹۷۱، صص ۱۱۳، ۱۳۱.

۷.روزنزوایگ ۱۹۷۱، ص ۱۳۳.

۸.پولوک ۲۰۰۹، ص ۱.

۹.روزنزوایگ ۲۰۰۰a.

۱۰.روزنزوایگ ۱۹۷۱، ص ۱٦۷.

۱۱.پولوک ۲۰۰۹، ص ۹.

۱۲.روزنزوایگ ۲۰۰۰b، ص ۵۳.

۱۳.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ٤.

۱٤.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ۳.

۱۵.نک: هایدگر ۱۹٦۲.

۱٦.گوردون ۲۰۰۵، ص ۱۷٤.

۱۷.روزنزوایگ ۲۰۰۰b، ص ٦۳.

۱۸.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ۱۳۱.

۱۹.روزنزوایگ ۲۰۰۰a، ص ۱۱۸.

۲۰.روزنزوایگ ۲۰۰۰a، ص ۱۲۵.

۲۱.روزنزوایگ ۲۰۰۰a، ص ۱۲۳.

۲۲.روزنزوایگ ۲۰۰۰a، ص ۱۲۷.

۲۳.روزنزوایگ a۲۰۰۰، ص ۱۳۷.

۲٤.گوردون ۲۰۰۷، ص ۱۳٤.

۲۵.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ۳۲۸.

۲٦.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ۳٤۲.

۲۷.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ۳۲۹.

۲۸.روزنزوایگ ۱۹۷۱، ص ۱٤۰.

۲۹.گوردون ۲۰۰۵، ص xxiii.

۳۰.گوردون ۲۰۰۵، صص ۱۳ ،xxiv.

۳۱.گوردون ۲۰۰۵، ص ۵.

۳۲.روزنزوایگ c۲۰۰۰، ص ۱۵۰.

برای مطالعه بیشتر

Gordon, P.E. (2007). "Franz Rosenzweig and the Philosophy of Jewish Existence," in M.L. Morgan and P.E. Gordon (eds), *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 122–146.

Herberg, W. (1956). *The Writings of Martin Buber*. New York: Meridian.

Levinas, E. (1990). *Nine Talmudic Readings*, trans. A. Aronowicz. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Morgan, M. L. (2007). *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenzweig, F. (1971). *Judaism Despite Christianity: The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. New York: Schocken Press.

Sartre, J.-P. (1995). *Anti-Semite and Jew*, trans. George J. Becker. New York: Schocken Books.

فصل ۱۲

فلسفه گفتگو

مقدمه

این فصل به ادامه کاوش ما در چالش‌هایی می‌پردازد که متفکران یهودی معاصر در پاسخ به و گنجاندن مضامین اگزیستانسیالیستی غالب در محافل فلسفی قاره‌ای با آن روبرو بودند. همانطور که در فصل ۱۱ اشاره شد، اگزیستانسیالیسم در اوایل قرن بیستم به عنوان تلاشی برای بازگرداندن اولویت فرد به تفکر فلسفی ظهور کرد. فرانتس روزنتسوایگ بر اهمیت گفتگو به عنوان یک مؤلفه اخلاق زندگی انسان تأکید کرد. هم مارتین بوبر (۱۸۷۸–۱۹۶۵) و هم امانوئل لویناس (۱۹۰۵–۱۹۹۵) که در اوایل تا اواسط قرن بیستم می‌نوشتند، نیز نگران ترسیم رابطه شخصی بین سوژه فردی و دیگری بودند. روابط مشهور «من-تو» و «من-آن» بوبر در اثر بزرگ او، من و تو، به تصویر کشیده شده است که راه‌های بی‌شماری برای تعامل با خود، با دیگران و با «توی ابدی» را توصیف می‌کند. در حالی که برای بوبر، رابطه من-تو به عنوان یک تقابل کامل بین من و یک «دیگری»، خواه یک شخص، یک درخت یا «توی الهی»، تجربه می‌شود، لویناس بر عدم تقارن رابطه تأکید می‌کند و ادعا می‌کند که این احساس که «من» همه چیز را به «تو» مدیون است، از اهمیت بالایی برخوردار است. ما در ادامه هر دو رویکرد به «دیگری» را که توسط بوبر و لویناس و جوزف سولوویچیک (۱۹۰۳-۱۹۹۳) ارائه شده است، بررسی خواهیم کرد. سولوویچیک در بسیاری از آثار خود به کاوش در دوگانگی بین دنیای علم و دنیای ایمان ادامه داد. سولوویچیک جامعه مدرن را جامعه‌ای توصیف کرد که از نظر فنی ذهن‌گرا، خودمحور و خوددوست است، در تقابل با فرد باایمانی که با قانونی خارج از آزمایشگاه زندگی می‌کند. اثر اصلی او، انسان تنهای باایمان، فرد باایمان را در چارچوب‌های اگزیستانسیالیستی توصیف کرد.

فلسفه گفتگوی من-توی بوبر

مارتین بوبر نمونه‌ای از آنچه می‌توان آن را فلسفه گفتگو نامید، ارائه می‌دهد. بوبر در وین متولد شد و در دانشگاه‌های وین، لایپزیگ، زوریخ و در نهایت برلین تحصیل کرد و در آنجا به جنبش صهیونیستی پیوست. او سپس به مطالعه حسیدیسم (عرفان یهودی) پرداخت و در نهایت تعدادی اثر مرتبط با استادان حسیدی، به ویژه قصه‌های ربی ناخمان و افسانه‌های بعل-شم را منتشر کرد. پس از جنگ جهانی اول، بوبر به طور فزاینده‌ای درگیر پلتفرم صهیونیستی شد و تأکید کرد که صهیونیست‌ها باید به نیازهای هر دو یهودیان و اعراب توجه کنند. در سال ۱۹۲۳، او من و تو (Ich und Du) را منتشر کرد، اثری که به عنوان فلسفه گفتگوی او شناخته شده است. همانطور که در فصل ۱۱ ذکر شد، او همچنین با روزنتسوایگ بر روی ترجمه کتاب مقدس به آلمانی کار کرد. در سال ۱۹۳۸، بوبر به فلسطین نقل مکان کرد و در دانشگاه عبری مقامی را به دست آورد و تا زمان مرگش، برای تأسیس یک دولت مشترک فلسطینی/یهودی خستگی‌ناپذیر مبارزه کرد.

بوبر «فلسفه نظام‌مند» را به عنوان یک شیوه تفکر خشکیده که گفتگو را از بین می‌برد، رد کرد. او تصدیق کرد که رد او از نظام هگلی و تفکر دیالوگی‌اش، مدیون روزنتسوایگ است. همانطور که در زیر خواهیم دید، نقاط شباهت بسیاری بین این دو وجود دارد، به ویژه با تأکید متقابل آنها بر «من» به عنوان یک «من» دیالوگی. بوبر در سراسر نوشته‌هایش، درکی از جای‌گیری انسان در جهان را بیان کرد که شامل دو حالت متفاوت از بودن است که به عنوان کلمات اساسی «من-آن» و «من-تو» مفهوم‌سازی شده‌اند.

«کلمات اساسی، کلمات منفرد نیستند، بلکه جفت‌کلمات هستند. یک کلمه اساسی، جفت‌کلمه من-تو است. کلمه اساسی دیگر، جفت‌کلمه من-آن است ...»[1]

در تقابل با اصرار دکارتی بر «من» متفکر تنها (که در عبارت دکارت «می‌اندیشم، پس هستم» رواج یافت)، بوبر اصرار داشت که «منِ انسان نیز دوگانه است. زیرا منِ کلمه اساسی من-تو با منِ کلمه اساسی من-آن متفاوت است.»[2] کلمات «من-آن» و «من-تو» به طور تحت‌اللفظی توسط یک سوژه بیان نمی‌شوند: در عوض، آنها «یک حالت از وجود» را بین سوژه و ابژه برقرار می‌کنند. در رابطه من-آن، تعامل همیشه در سطح باقی می‌ماند، زیرا نه سوژه و نه ابژه واقعاً در تجربه شرکت نمی‌کنند - نه سوژه، زیرا تجربه برای او کاملاً درونی است، و نه ابژه، به دلیل دسترسی‌پذیری منفعل آن. به عبارت دیگر، در بیان کلمه اساسی من-آن، هیچ تقابلی وجود ندارد و این فقدان است که آن را به طور اساسی از کلمه اساسی من-تو متمایز می‌کند. در حالی که رابطه من-آن جهان تجربه را ساختار می‌دهد، بوبر تأکید کرد که رابطه من-تو جهان رابطه را ساختار می‌دهد. کلمه «من-تو» زمانی فراخوانده می‌شود که فرد وارد رابطه‌ای شود که «آن» را به «تو» تبدیل می‌کند: «تو» با «من» به طور جسمانی روبرو می‌شود و باید با آن برخورد شود.

بوبر تعدادی مثال برای توضیح تفاوت بین من-آن و من-تو ارائه داد. تجربه من از یک درخت را در نظر بگیرید. من می‌توانم آن را به عنوان عضوی از یک گونه، به عنوان یک کلی، عینیت‌بخشی کنم. اما من همچنین می‌توانم وارد رابطه با درخت شوم و در آن لحظه درخت از یک «آن» بودن دست می‌کشد: «قدرت انحصار مرا فرا گرفته است ... آنچه من با آن روبرو می‌شوم نه روح یک درخت است و نه یک پری درخت، بلکه خود درخت است.»[3] آیا بوبر پیشنهاد می‌کند که درخت آگاه است و به رابطه پاسخ می‌دهد؟ در آثار بعدی، او این استنتاج را رد کرد و بر رابطه قوی‌ای که من با اشیاء دیگر، هم جاندار و هم بی‌جان، دارم، تأکید کرد. برای مثال، به نوع رابطه‌ای که دانشمندان اقلیم ممکن است نسبت به محیط زیست ما داشته باشند، فکر کنید. پیامد در اینجا این است که وضعیت یک چیز به عنوان یک «آن» قابل تغییر است - اگر سوژه نگرش مناسبی هنگام تأمل در آن چیز داشته باشد، اگر با وجودشان کلمه من-تو را بیان کنند، آنگاه «آن» می‌تواند به جایگاه یک «تو» ارتقا یابد. این پویایی به وضوح در تعاملات بین سوژه و دیگر انسان‌ها اعمال می‌شود و از این نوع خاص از رابطه من-تو است که اخلاق بوبر پدید می‌آید.

بیان کلمه من-تو در رابطه با یک انسان دیگر، آنها را از قلمرو تجربه به قلمرو رابطه ارتقا می‌دهد و رویارویی سپس، به قول بوبر، به یک «مواجهه» (encounter) تبدیل می‌شود. در مواجهه بین من، سوژه، و تو، ابژه، هیچ چیزی وجود ندارد که رابطه آنها را از خود رابطه واسطه کند - این کاملاً بی‌واسطه است. این همچنین تنها شرایطی است که در آن حال وجود دارد: «تنها با حاضر شدن تو، حضور به وجود می‌آید.»[4] «منِ» کلمه اساسی من-آن «تنها یک گذشته و هیچ حالی ندارد ... آنچه ضروری است در حال زیسته می‌شود، اشیاء در گذشته.»[5]

و با این حال، بوبر به خوانندگانش هشدار داد که هر «تو» باید در دنیای ما به یک «آن» تبدیل شود: «هر تو در جهان محکوم به طبیعت خود است که دوباره به یک چیز تبدیل شود یا حداقل بارها و بارها وارد شیئیت

شود.»[6] نمی‌توان در حال خالص زندگی کرد: اگر مراقب نباشیم که به سرعت و به طور کامل بر آن غلبه شود، ما را مصرف خواهد کرد. بوبر با تداعی تصاویر شاعرانه، پیشنهاد کرد که «آن» شفیره است و «تو» پروانه. هر «توی» فردی «باید در شفیره آن ناپدید شود تا دوباره بال دربیاورد.»[7]

توی ابدی

رابطه بین «من» و «توی ابدی» در بخش سوم من و تو مورد بحث قرار گرفته است. بوبر معتقد بود که «توی ابدی» از طریق هر مواجهه من-تو خطاب قرار می‌گیرد. «خطوط روابط، در توی ابدی تلاقی می‌کنند. هر توی منفرد، نگاهی اجمالی به آن است.»[8] بوبر نیز مانند روزنتسوایگ، رابطه بین انسان‌ها و ابدی را به عنوان یک مواجهه فعال، و نه به عنوان یک فرض انتزاعی، توصیف کرد. خدا تنها در مواجهه بین‌الاذهانی قابل تجربه است، نه در نظریه‌پردازی فلسفی. ما نمی‌توانیم ابدی را جز از طریق روابطمان با همنوعانمان تجربه کنیم. با گفتن «تو»، من نگاهی اجمالی به خدا می‌اندازم. بوبر عشق را به عنوان نمونه‌ای از رابطه من-تو ذکر می‌کند: «وقتی مردی زنی را چنان دوست دارد که زندگی او در زندگی خودش حاضر است، توی چشمان او به او اجازه می‌دهد تا به پرتویی از توی ابدی نگاه کند.»[9]

بوبر در حرکتی که یادآور کی‌یرکگور است، که در پس‌نوشت غیرعلمی نهایی استدلال می‌کرد که پاگانی که بت‌ها را می‌پرستد، بیشتر به خدا متصل است تا کلیسارویی که بی‌فکرانه عبادت می‌کند، پیشنهاد کرد که شدت و جهت رابطه، اتحاد واقعی با خدا را تعریف می‌کند: «هر کس کلمه خدا را تلفظ کند و واقعاً منظورش تو باشد، هر چه توهمش باشد، توی واقعی زندگی‌اش را خطاب قرار می‌دهد ... اما هر کس از این نام بیزار باشد و تصور کند که بی‌خداست - وقتی با تمام وجود فداکارانه‌اش، توی زندگی‌اش را که نمی‌تواند با هیچ دیگری محدود شود، خطاب قرار می‌دهد، خدا را خطاب قرار می‌دهد.»[10] به عبارت دیگر، افرادی که تنها زندگی خود را وقف خدمت به «خدا» می‌کنند (به عارف در حال ارتباط با «خدا» فکر کنید)، در حالی که از رابطه من-تو با دیگران غفلت می‌کنند، به آن رابطه با خدای واقعی دست نخواهند یافت؛ توی ابدی تنها از طریق رابطه با توی انسانی قابل تجربه است.

تا آنجا که فلسفه بوبر حاوی یک کیفیت اخلاقی است، در اهمیتی است که او بر رابطه من-تو - یک ارتباط نادر و گذرا بین دو موجود گسسته - و در امر ضمنی که فرد باید تلاش کند تا با اطرافیان خود در آن وجود انسانی اصیل ارتباط برقرار کند، نهفته است. «بدون آن، یک انسان نمی‌تواند زندگی کند. اما هر کس که تنها با آن زندگی کند، انسان نیست.»[11] تقابل و رابطه با دیگران، زندگی را سرشار از معنا می‌کند. معنا «تضمین شده است. هیچ چیز، از این پس هیچ چیز نمی‌تواند بی‌معنا باشد. پرسش درباره معنای زندگی از بین رفته است ... معنایی که ما دریافت می‌کنیم را تنها هر فرد در منحصر به فرد بودن وجودش و در منحصر به فرد بودن زندگی‌اش می‌تواند در عمل به اثبات برساند.»[12]

کسوف خدا

پس از جنگ جهانی دوم، بوبر مجبور بود با ترک ظاهری یهودیان توسط خدا در طول هولوکاست دست و پنجه نرم کند. در کسوف خدا که در سال ۱۹۵۲ نوشته شد، بوبر مشهوراً مطرح کرد که چهره خدا توسط اعمال شیطانی که توسط بشریت انجام شده است، پوشیده شده است. همانطور که ما تنها می‌توانیم خدای زنده را از طریق مواجهه خود با دیگران تجربه کنیم، به همین ترتیب، انسداد روابط بین‌فردی منجر به کسوف

ابدی می‌شود. منظور ما از کسوف خدا چیست؟ بوبر این کسوف را به عنوان چیزی که بین وجود ما و وجود خدا قرار می‌گیرد، توصیف کرد. در عصر ما (پسا-هولوکاست)، رابطه من-آن «به طور غول‌آسایی متورم شده، استیلا و حاکمیت را تقریباً بدون رقابت غصب کرده است.»[13] این «من» قادر به گفتن «تو» نیست، قادر به ملاقات با یک موجود به طور اساسی نیست، قادر به تصدیق هیچ رابطه اصیلی نیست. این «من» «بین ما قرار می‌گیرد و نور بهشت را از ما می‌پوشاند.»[14] علت این کسوف بنابراین در عمل انسان نهفته است و نه در خدا، و در نهایت بر عهده بشریت است که این شکاف بین انسان‌ها و توی ابدی را ترمیم کند. بوبر در این اثر امیدی برای ترمیم این شکاف داشت: «کسوف نور خدا، خاموشی نیست؛ حتی فردا آنچه بین ما قرار گرفته است ممکن است کنار برود.»[15]

زمان‌های دیگری نیز وجود دارد که در آن تلاش برای یک رابطه من-تو متقابل نیست؛ در آن زمان‌ها، خود جهان علیه فرد برمی‌خیزد. بوبر با الهام از مضامین اگزیستانسیالیستی که در آثار کی‌یرکگور، هایدگر و سارتر ظاهر می‌شوند، اضطراب و بیگانگی را که می‌تواند با وجود انسان همراه باشد، به رسمیت شناخت:

«[هنگامی که یک انسان] یک بار توسط وحشت بیگانگی غلبه می‌شود و جهان او را با اضطراب پر می‌کند، او به بالا نگاه می‌کند ... سپس می‌بیند که «من» در جهان گنجانده شده است، و واقعاً هیچ «من» وجود ندارد، و بنابراین جهان نمی‌تواند به «من» آسیب برساند، و او آرام می‌شود؛ یا می‌بیند که جهان در «من» گنجانده شده است و واقعاً هیچ جهانی وجود ندارد، و بنابراین جهان نمی‌تواند به «من» آسیب برساند، و او آرام می‌شود ... اما لحظه‌ای فرا خواهد رسید، و نزدیک است، زمانی که انسان، غلبه شده توسط وحشت، به بالا نگاه می‌کند و در یک آن هر دو تصویر را با هم می‌بیند. و او توسط وحشتی عمیق‌تر فرا گرفته می‌شود.»[16]

هیچ راه فراری از بیگانگی جز تعامل با دیگری وجود ندارد.

امانوئل لویناس: زندگی‌نامه فکری

امانوئل لویناس تصویری اگزیستانسیالیستی از روابط انسانی را توسعه داد که از بسیاری جهات شبیه به تصویر بوبر بود. لویناس در سال ۱۹۰۶ در کاوناس، لیتوانی متولد شد. او در سال ۱۹۲۳ تحصیل فلسفه را در فرانسه آغاز کرد و در آنجا به عنوان یک پدیدارشناس از ادموند هوسرل و مارتین هایدگر، که هر دو تأثیر زیادی بر کارهای اولیه او داشتند، آموزش دید. در سال ۱۹۲۹، او در سمینار داووس (که در فصل ۱۱ به آن اشاره شد) حضور داشت، جایی که کاسیرر و هایدگر مناظره مشهور خود را برگزار کردند. در سال ۱۹۴۰، لویناس توسط نازی‌ها دستگیر و در یک اردوگاه کار اجباری زندانی شد و خانواده‌اش به قتل رسیدند. پس از جنگ، لویناس در پاریس ساکن شد و در نهایت (در سال ۱۹۶۱) به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه پواتیه، سپس در سال ۱۹۶۷ در دانشگاه نانتر، و در نهایت در سال ۱۹۷۳ در سوربن منصوب شد. لویناس در ۲۵ دسامبر ۱۹۹۵ درگذشت.

قبل از جنگ، بیشتر آثار لویناس به معرفی هوسرل و هایدگر به مخاطبان فرانسوی‌زبان اختصاص داشت. سارتر مشهوراً گفته است که این لویناس بود که او را با آثار هایدگر و پدیدارشناسان آشنا کرد. اما لویناس جنبه‌هایی از کار هایدگر را نگران‌کننده یافت و پس از جنگ، لویناس این سنت آلمانی را محکوم کرد. تمامیت و بی‌نهایت در سال ۱۹۶۱ منتشر شد و حاوی حملات گسترده‌ای به کل فلسفه غرب، از جمله به طور خاص کار هایدگر، بود. کتاب بزرگ دوم لویناس، غیر از بودن، در سال ۱۹۷۴ منتشر شد. این کتاب تحت تأثیر هر دو بوبر و روزنتسوایگ بود که هر دو او را با اهمیت «دیگری» به عنوان امری حیاتی برای خوداندیشی آشنا کردند.

لویناس علاوه بر این آثار فلسفی بزرگ، تفاسیر تلمودی، سخنرانی‌ها و مقالات متعددی در باب یهودیت ارائه داد. برخی از مقالات در باب یهودیت در آزادی دشوار (۱۹۶۳)، در زمان ملت‌ها (۱۹۸۸) و خوانش‌های تلمودی گردآوری شدند. اگرچه لویناس تلاش نکرد تا نوشته‌های فلسفی و بیشتر یهودی خود را هماهنگ کند، اما پژوهشگران اخیر توجه بیشتری به ارتباطات بین همه این آثار داشته‌اند. برای مثال، خوانش‌های تلمودی او، بازتاب‌دهنده تلاش او برای نزدیک شدن به تلمود به صورت فلسفی است. بسیاری از آثار بیشتر یهودی، مضامینی (دیگربودگی، مسئولیت، سوبژکتیویته و اخلاق) مشابه با آثار فلسفی او را به اشتراک می‌گذارند. در این فصل، ما عمدتاً بر کتاب فلسفی‌تر او، تمامیت و بی‌نهایت، به همراه چندین مقاله منتخب، تمرکز خواهیم کرد.

خود و دیگری

اصطلاح «دیگری» (Autrui) اصطلاح کلیدی در تمام آثار لویناس است؛ این اصطلاح به «دیگری» انسانی اشاره دارد که به گفته لویناس، فراتر از درک است. «دیگری» هم با خود، «من» که به جهان بیرون نگاه می‌کند، و هم با جهان بیرون که او آن را «آن دیگری» (autre) توصیف می‌کند، در تضاد است. اصطلاح Autrui (دیگری) برای آن انسان دیگری که من با او رابطه اخلاقی دارم، محفوظ است. لویناس پروژه خود را در تمامیت و بی‌نهایت به عنوان دفاعی از سوبژکتیویته به عنوان «بنیان نهاده شده در ایده بی‌نهایت» معرفی کرد.[17] همانطور که خواهیم دید، مفهوم سوبژکتیویته، «دیگری» را هم به عنوان مستقل از خود و هم در عین حال در رابطه با آن، در خود جای می‌دهد. بی‌نهایت اصطلاحی است که لویناس برای تأیید رابطه بین خود و دیگری به کار برد، در حالی که اصطلاح تمامیت، زندگی خود را به عنوان جدا از دیگری بیان می‌کند. این «من» یا «همان» یا «خود»، «موجودی نیست که همیشه همان باقی بماند، بلکه موجودی است که وجودش در یکی کردن خود ... در تمام آنچه بر آن می‌گذرد، نهفته است.»[18] خود، دیگری را می‌خواهد - ما به دنیای خارج از خود جذب می‌شویم، چیزی که لویناس آن را «بیرونیت» (exteriority) نامید. جهان چیزی است که خارج از «من» وجود دارد، اما «من» خود را در جهان «در خانه» می‌یابد: خود «در جهان یک مکان و یک خانه می‌یابد ... 'در خانه' [chez soi] ... مکانی است که من در آن آزادم.»[19] لویناس دنیای خودِ جدا یا «من» را به عنوان دنیای «لذت» (jouissance) توصیف کرد؛ خود از صمیمیت خانه و سکونت، توانایی یادآوری و بازنمایی را به دست می‌آورد. خود برای لویناس کاملاً در خانه، در جهان، کاملاً تنهاست.

همانطور که قبلاً ذکر شد، لویناس در ابتدا تحت تأثیر هوسرل و هایدگر بود، اما به زودی هر دوی آنها را پشت سر گذاشت. آنچه لویناس در هوسرل جذاب یافت، یک روش دقیق تأمل پدیدارشناختی بود، و آنچه در هایدگر یافت، فلسفه‌ای غرق در جهان بود. هوسرل برای پایه‌ریزی دانش ما از ذهن‌های دیگر، پیشنهاد کرد که می‌توانیم وجود «من»های دیگر را از طریق قیاس با وجود خودمان، با استفاده از آنچه او همدلی می‌نامید، استنتاج کنیم. تا زمان نوشتن زمان و دیگری در سال ۱۹۴۷، لویناس دیدگاه‌های هوسرل را درباره خود و رابطه‌اش با جهان بیرون رد کرده بود. هم لویناس (و هم هایدگر) استدلال هوسرل را غیرمتقاعدکننده یافتند. در واقع، هوسرل فرض کرده بود که «من»های دیگر، افراد، مانند من هستند؛ اما آیا این همان چیزی نیست که مورد سؤال است؟ برای لویناس، فرض هوسرل که «دیگری» بازتابی از من است، مصادره به مطلوب است.

لویناس با یافتن نظریه همدلی هوسرل به عنوان غیررضایت‌بخش، استدلال کرد که استقلال ظاهری خود تنها به این دلیل ممکن است که وجود «دیگری» آگاهی من از وجود خودم را تعریف می‌کند. لویناس برای توضیح وجود «دیگری»، اصطلاح visage (چهره) را برای بیان رابطه بین خود و «دیگری» معرفی کرد: «دیگری» به

سادگی در رابطه‌ای که لویناس آن را le face à face (چهره به چهره) می‌نامد، آنجا است. لویناس استدلال کرد که «دیگری» توسط دیگربودگی (alterity) تشکیل می‌شود: «دیگری به هیچ وجه یک خودِ دیگر نیست که با من در یک وجود مشترک شرکت کند ... ما دیگری را به عنوان شبیه به خود، اما بیرونی از خود، به رسمیت می‌شناسیم؛ رابطه با دیگری، رابطه‌ای با یک راز است.»[20] منظور لویناس از «چهره»، چهره فیزیکی که دیده و تجربه می‌شود، نیست؛ این یک وحی است، نه به عنوان یک ابژه دانش درک می‌شود: «شیوه‌ای که دیگری خود را ارائه می‌دهد ... ما در اینجا آن را چهره می‌نامیم. این حالت شامل ظاهر شدن به عنوان یک موضوع زیر نگاه من نیست ... چهره دیگری در هر لحظه تصویر پلاستیکی را که از من به جا می‌گذارد، نابود و سرریز می‌کند.»[21] چهره «دیگری» نشانه متمایز شخصیت انسانی است - این به خود به عنوان شاهد و قاضی نگاه می‌کند. ما تنها می‌توانیم بگوییم که آن چیست نیست؛ لویناس با یادآوری الهیات سلبی ابن میمون، راه‌های بسیاری را که نمی‌توانیم چهره را توصیف کنیم، ذکر کرد.

لویناس برای جلوگیری از تقلیل «دیگری» به یک ابژه صرفاً پدیدارشناختی، با دقت رابطه با «دیگری» را به عنوان «رابطه‌ای بدون رابطه»[22] توصیف کرد، رابطه‌ای که در آن «دیگری» دیگربودگی خود را حفظ می‌کند. پس چگونه می‌توانیم حتی درباره «دیگری» بدون از بین بردن راز ذاتی آن بحث کنیم؟ اینکه درباره «دیگری» به عنوان «دیگری» فکر و صحبت کنیم، حتی به چه معناست؟ به گفته لویناس، رابطه بین خود و «دیگری» اخلاقی است و در قلب روابط انسانی قرار دارد. تنها با کشف تقلیل‌ناپذیری «دیگری» است که من به درک این می‌رسم که نه تنها هستم و نه بخشی از یک تمامیت که همه دیگران به آن تعلق دارند. رابطه بین خود و «دیگری» می‌تواند از طریق میل رخ دهد. میل به عنوان «میل به مطلقاً دیگری»[23] دیده می‌شود و در یک رابطه اروتیک پایه‌گذاری شده است که در آن معشوق نوازش می‌شود اما تصاحب نمی‌شود.

در چهره به چهره، خود با آزادی و تعهدات خود نسبت به «دیگری» روبرو می‌شود. به طور خاص، «دیگری» بر خود آزادی‌اش را اعطا می‌کند، تا آنجا که با انتخاب‌های واقعی در مورد رفتار من نسبت به «دیگری» روبرو می‌شود. اخلاق محل نقطه‌ای از دیگربودگی یا بیرونیت است که نمی‌توان آن را به همان تقلیل داد. یک رابطه اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که خود با شخص دیگر روبرو شود. با این حال، این رابطه نامتقارن است: این رابطه تشخیص می‌دهد که خود موظف است خود را در دسترس دیگری قرار دهد، بدون اینکه دیگری را به طور مشابه موظف بداند.

لویناس در مصاحبه‌ای با فرانسوا پواریه خاطرنشان می‌کند که در حالی که او به شدت تحت تأثیر من و توی بوبر بوده است، «نکته اصلی که ما را از هم جدا می‌کند، چیزی است که من آن را عدم تقارن رابطه من-[تو] می‌نامم.»[24] همانطور که قبلاً دیده‌ایم، رابطه من-تو برای بوبر به عنوان یک تقابل کامل تجربه می‌شود. با این حال، لویناس بر عدم تقارن رابطه تأکید کرد و ادعا کرد که «این احساس که من همه چیز را به [تو] مدیون هستم، که مسئولیت من برای دیگری قدردانی است، و اینکه دیگری همیشه و به حق، حقی بر من دارد»، از اهمیت بالایی برخوردار است.[25] لویناس از بوبر به این دلیل انتقاد کرد که رابطه دیالوگی به پذیرش و شناخت من توسط دیگری وابسته نیست، بلکه اساساً نامتقارن است. به گفته لویناس، رابطه دیالوگی (در تقابل با رابطه بوبر) هم غیرشناختی و هم غیرمتقابل است: آنچه من به خودم اجازه می‌دهم از خودم بخواهم، با آنچه ممکن است از دیگری بخواهم، قابل مقایسه نیست. این عدم تقارن متافیزیکی، ناتوانی من در دیدن خود از بیرون و از این رو ناتوانی من در صحبت کردن «به یک معنا از خود و از دیگران» را تقویت می‌کند.[26] لویناس پروژه خود را به عنوان تشخیصی از این موضوع به تصویر می‌کشد که «اخلاق در رابطه با دیگری به وجود می‌آید و نه

بلافاصله با ارجاع به جهان‌شمولی یک قانون.»[27] او بدین ترتیب امر مطلق کانتی را که ما را موظف می‌کند طوری عمل کنیم که گویی اعمال ما می‌توانند جهان‌شمول شوند، رد کرد.

شر و تئودیسه

در اثری با عنوان رنج بیهوده که در سال ۱۹۸۲ منتشر شد، لویناس با تلاش برای درک رنج بشر در چارچوب تحلیل دیالوگی خود دست و پنجه نرم کرد. همانطور که در فصل‌های پیشین ذکر شد، تئودیسه در طول تاریخ به عنوان راهی برای توجیه اعمال خدا در پرتو وجود شر در جهان به کار رفته است: اگر خدا خوب است، چرا شر و رنج وجود دارد؟ برای لویناس، راه‌حل‌های تئودیسه‌ای برای شر برای غایت‌شناسی زندگی جامعه ضروری بوده‌اند تا رنج‌های اینجا روی زمین را قابل درک کنند. «این حداقل تا آزمایش‌های قرن بیستم، یکی از مؤلفه‌های خودآگاهی بشریت اروپایی بوده است.»[28] لویناس هولوکاست را به عنوان الگوی رنج بی‌دلیل بشر ذکر کرد «جایی که شر در وحشت شیطانی خود ظاهر می‌شود.»[29] چه چیزی می‌تواند چنین رنج شدیدی را توجیه کند؟ مقدار غیرقابل بیان شر و رنج قرن بیستم (به ویژه هولوکاست) «خصلت غیرقابل توجیه رنج در دیگری»[30] را آشکار می‌کند و خود مفهوم تئودیسه را تضعیف می‌کند. اگر خدا در اردوگاه‌های نابودی غایب بود، «شیطان به وضوح در آنها حاضر بود.»[31]

لویناس به ما یک پدیدارشناسی از رنج را بر حسب شر بی‌دلیل ارائه می‌دهد.[32] رنج در نوع خود، به معنای واقعی کلمه بیهوده است و نمی‌توان آن را تحت یک کل واحد عینی معتبر و معنادار متحد کرد. لویناس ادعا کرد که در حالی که رنج «دیگری» بیهوده و بی‌معناست، رنج خود ما برای دیگری می‌تواند مفید باشد، زیرا ما را به دیدگاه اخلاقی آنچه لویناس بین‌الاذهانی می‌نامد، باز می‌کند. به طور خاص، لویناس بین رنج در «دیگری»، که برای خود نابخشودنی است، و رنج در خود، که در تبدیل شدن به رنجی برای رنج کس دیگر معنا می‌یابد، تمایز قائل شد. این توجه به «دیگری» است که «به یک اصل اخلاقی عالی ارتقا می‌یابد.»[33] توجیه درد همسایه من «منبع همه غیراخلاقیات است.»[34] آگاهی از این تعهد به «دیگری»، فرد را بیش از هر تئودیسه‌ای به خدا و معنویت نزدیک‌تر می‌کند. بین‌الاذهانی در بی‌تفاوتی یکی نسبت به دیگری، در مسئولیتی برای دیگری که مقدم بر قراردادهای اجتماعی و نظام‌های اخلاقی است، نهفته است. این «دیدگاه بین‌الاذهانی مسئولیت من برای شخص دیگر، بدون نگرانی برای تقابل ... در عدم تقارن رابطه یکی با دیگری» را منعکس می‌کند.[35] لویناس در بسیاری از آثار خود تأکید کرد که تنها با پاسخ دادن به شری که بر «دیگری» تحمیل شده است، من کاملاً انسان می‌شوم. و این پاسخ در آشویتس غایب بود. فصل ۱۳ به طور گسترده به چالش‌های پیش روی هولوکاست می‌پردازد.

سولوویچیک و فرد باایمان

ما این فصل را با خاخام یوسف سولوویچیک به پایان می‌بریم که به عنوان رهبر روحانی یهودیت مدرن در بخش دوم قرن بیستم خدمت کرد. او که در خانواده‌ای برجسته از ربی‌های لیتوانیایی در پروژانا متولد شد، در نهایت با خانواده‌اش در سال ۱۹۲۰ به ورشو نقل مکان کرد و در سال ۱۹۲۴ وارد دانشگاه آزاد لهستان شد. در سال ۱۹۲۶، او به دانشگاه برلین نقل مکان کرد و در آنجا رساله دکترای خود را در مورد متافیزیک هرمان کوهن نوشت. در سال ۱۹۳۲، سولوویچیک با همسرش تونیا لویت (که او نیز دکترای خود را دریافت کرده بود) به

ایالات متحده مهاجرت کرد و در آنجا به عنوان یک ربی در بوستون، ماساچوست، و همچنین «روش یشیوا» (رئیس یشیوا) در مدرسه علوم دینی الاهیات الخانان دانشگاه یشیوا در نیویورک مشغول به کار شد. او به عنوان «راو» (Rav) این جوامع شناخته شد و به خاطر جلسات هفتگی یادگیری خود در هر دو شهر شهرت داشت. اگرچه او سخنرانی‌ها و کلاس‌های عمومی متعددی برگزار کرد، اما تعداد کمی از آنها در طول عمرش منتشر شد. مشهورترین سخنرانی او، «انسان تنهای باایمان»، در یک مدرسه علوم دینی کاتولیک برای مخاطبان بین‌ادیانی ارائه شد. انتشار بزرگ او، مرد هلاخایی (ایش ها-هلاخا) در سال ۱۹۸۳ منتشر شد؛ این اثر با ترجمه انگلیسی در سال ۱۹۸۶ از ذهن هلاخایی، اثری که مرد هلاخایی را تکمیل می‌کرد، دنبال شد. خطبه‌ای به افتخار روز استقلال اسرائیل که در سال ۱۹۶۱ با عنوان «بشنو! محبوبم در می‌زند» (کول دودی دوفک) منتشر شد، بر رویکرد اگزیستانسیالیستی‌تری مشابه آنچه در انسان تنهای باایمان یافت می‌شود، تأکید می‌کرد؛ ما این اثر را با جزئیات بیشتری در فصل ۱۴ مورد بحث قرار خواهیم داد. تا به امروز، هزاران ضبط و دست‌نوشته منتشر نشده باقی مانده است.

آثار سولوویچیک، هم منتشر شده و هم منتشر نشده، تلاشی خارق‌العاده برای آشتی دادن دیدگاه‌های دینی با دیدگاه‌های فلسفی، هم در زندگی خودش و هم برای خوانندگان و پیروانش، به نمایش می‌گذارند. به طور خاص، سولوویچیک در بسیاری از آثار خود با تنش‌های بین دین و مدرنیته روبرو شد. دغدغه دوم حول تعهدات اخلاقی در چارچوب هلاخا متمرکز بود. سولوویچیک در تمام طول زندگی خود نگران مشکل فلسفی «טעמי המצוות» (دلایل فرمان‌ها) بود. ما قبلاً با این مشکل کلاسیک در فصل ۸، به ویژه در آثار سعدیا گائون، ابن میمون و اسپینوزا روبرو شده‌ایم. برای سولوویچیک، این مشکل جنبه متفاوتی به خود گرفت و بر نوع فردی که مطابق با شریعت یهودی زندگی می‌کند، تمرکز داشت. او معتقد بود که زیر سؤال بردن اینکه چرا فرمان‌ها، به ویژه فرمان‌های غیرعقلانی، صادر شده‌اند، اشتباه است؛ فرآیند تخصیص توجیهات یا دلایل اخلاقی برای فرمان‌ها، تهدیدی است برای اینکه آنها را تابع اصول اخلاقی مطلق کند.[36]

آثار سولوویچیک مملو از ارجاعات به فیلسوفان سکولار خارج از حوزه یهودی است، از کانت و نیچه گرفته تا شلر و کی‌یرکگور. در ادامه، خواهیم دید که سولوویچیک چگونه تنش‌ها بین دو شیوه زندگی - سکولار و دینی - را به تصویر می‌کشد و چگونه این تنش‌ها می‌توانند حل شوند.

هستی‌شناسی ایمان

در بسیاری از آثارش، هم منتشر شده و هم منتشر نشده، سولوویچیک گونه‌شناسی‌های شخصیتی متمایزی را توسعه داد که هم با یکدیگر در تضاد هستند و هم به یکدیگر وابسته هستند. فرد ایده‌آل از این دو افراط بهره می‌برد؛ ایده‌آل هلاخایی شامل زندگی با تنش این شخصیت‌های متضاد است.[37] تمایز مشهور سولوویچیک بین شخصیت دینی و سکولار هم در مرد هلاخایی و هم در انسان تنهای باایمان تشریح شده است.[38]

بیایید با مرد هلاخایی شروع کنیم. در این اثر، سولوویچیک دو نوع شخصیت را متمایز کرد: «مرد شناختی (ایش ها-דעת)» علم و «انسان دینی» (ish ha-dat) یا مرد باایمان. مرد شناختی توسط فیزیکدان ریاضی‌دان تجسم می‌یابد که مصمم به تسلط و رام کردن محیط است، در حالی که مرد دینی بیشتر با قدرت‌های معجزه‌آسا در طبیعت، با یک واقعیت استعلایی، هماهنگ است.[39] اما هر دو نوع به طرق جدی ناقص هستند. مرد شناختی یک هدف دارد - کشف راز جهان: «میل مرد شناختی، کشف راز جهان و گشودن مشکلات وجود است... او با یک اشتیاق بسیار قدرتمند پر شده است که جستجوی وضوح و درک، برای

راه‌حل‌ها و قطعیت‌هاست.»[40] مرد شناختی بدین ترتیب عینیت را ارج می‌نهد؛ بسیار شبیه به دانشمند عینی کی‌یرکگور در ترس و لرز و «انسان طبیعت» داستایوفسکی در یادداشت‌های زیرزمینی، آنها تمایل به عینیت‌بخشی جهان طبیعی اطراف خود دارند.[41]

در تقابل با مرد شناختی که غرق در یک عقل‌گرایی عینیت‌بخش است، مرد دینی در راز غرق می‌شود و آن را در همه جا می‌بیند. او به دنبال جهانی فراتر از این جهان است و آرزوی صعود به این واقعیت بالاتر و ابدی را دارد: «او به آنچه مبهم است نگاه می‌کند بدون قصد توضیح آن و به آنچه پنهان است می‌پردازد بدون قصد دریافت پاداش درک روشن.»[42] مرد دینی «عارف مست از خدا» است و هیچ علاقه‌ای به جهان «فیزیکی» اطراف خود ندارد. او که نسبت به واقعیت عینی اطراف خود نفوذناپذیر است، از جهان فیزیکی و خواسته‌های آن بیزار است و آرزوی یک زندگی روحانی فراتر از این جهان را دارد. سولوویچیک این آرزو برای یک وجود برتر را با فیلون، افلاطون، اسپینوزا، کانت، اسکولاستیک مسیحی، هوسرل، شلر، هرمان کوهن و دیگران یکی دانست: مانند اینها و بسیاری دیگر در تاریخ فلسفه، مرد دینی به دنبال تعالی است و «علیه واقعیت انضمامی که او را کاملاً احاطه کرده است، شورش می‌کند.»[43]

بیایید این گونه‌شناسی را با آنچه در اثر بعدی سولوویچیک، انسان تنهای باایمان، یافت می‌شود، مقایسه کنیم. این اثر با رد «من» دکارتی او آغاز می‌شود: «من تنها هستم زیرا، به شیوه فروتنانه و ناکافی خود، مردی از ایمان هستم که برای او بودن به معنای باور داشتن است و کسی که 'credo' (باور دارم) را جایگزین 'cogito' (می‌اندیشم) در اصل دکارتی دیرینه کرده است.»[44] سولوویچیک از این تمایز برای برجسته کردن تفاوت بین « credo» (باور) و «cogito» (دانش) استفاده کرد؛ این تمایز در دو نوع شخصیت، آدم اول و آدم دوم، که تقریباً با مرد شناختی و مرد دینی مطابقت دارند، منعکس شده است. با این حال، همانطور که خواهیم دید، تنش‌ها بین این دو مجموعه از شخصیت‌ها به طور متفاوتی حل می‌شوند.

آدم اول نیز مانند مرد شناختی، الگوی فرد معاصر درگیر در رام کردن طبیعت، متمرکز بر پیشرفت‌های علمی و پرسیدن «کیهان چگونه کار می‌کند؟» است.[45] دغدغه او عملی است، نه متافیزیکی، و تلوس او درکی سودمندانه از ماهیت جهان را در خود دارد. شعار او موفقیت، پیروزی بر نیروهای کیهانی است و او به بهترین شکل توسط دانشمند ریاضی‌دان تجسم می‌یابد. در تقابل با آدم اول، آدم دوم هم پذیرا و هم منفعل است؛ او جهان را «با سادگی، هیبت و تحسین کودکی که در هر چیز عادی و رویداد، امر غیرمعمول و شگفت‌انگیز را جستجو می‌کند» مطالعه می‌کند و «رابطه‌ای صمیمی با خدا» برقرار می‌کند به جای یک رابطه انتزاعی مبتنی بر درک مفهومی.[46] آدم دوم متوجه می‌شود که از نظر وجودی تنهاست، از جهان طبیعی بیگانه شده است و «ناکاملی و تصادفی بودن هستی‌شناختی را تجربه می‌کند، زیرا هیچ کس مانند 'من' وجود ندارد و زیرا modus existentiate 'من' را نمی‌توان تکرار، تقلید یا توسط دیگران تجربه کرد.»[47] آدم دوم بازتاب‌دهنده تنهایی وجودی است که قبلاً توسط هایدگر، سارتر، روزنتسوایگ، بوبر و لویناس بیان شده بود. اما برخلاف مرد دینی که در مرد هلاخایی به تصویر کشیده شده است، آدم دوم جهان فیزیکی را رد نمی‌کند؛ و نه تلاش می‌کند تا از طریق راز و زهد از این جهان بگریزد.

سولوویچیک خاطرنشان کرد که آدم اول به طور همزمان با حوا آفریده شد و این واقعیت متافیزیکی را تقویت کرد که آدم اول از همان ابتدا در جامعه، با دیگری زندگی می‌کند: «آدم اول هرگز تنها نیست ... آدم اول حتی در روز آفرینش تنها رها نشد. او همراه با حوا به جهان وارد شد و خدا هر دوی آنها را به عنوان اعضای

جدایی‌ناپذیر یک جامعه خطاب کرد.»[48] از سوی دیگر، آدم دوم بدون جفت آفریده شده است و باید بخشی از خود را قربانی کند تا یک همراه برابر به دست آورد.[49] آدم دوم باید توسط خدا به حوا معرفی شود.

زمـان نـیزماننـد آثـار روزنتسـوایگ، نقش مهمی در توصـیف سـولوویچیک از آدم اول و دوم ایفـا می‌کنـد. سولوویچیک به خوبی از مدل‌های زمانی متفاوتی که توسط دو فرد نمونه‌اش شناخته و به کار گرفته می‌شد، آگاه بود. آدم دوم از تراژدی زمان در حال گذر آگاه است. او در جریان زمان زمانی غرق است: او تشخیص می‌دهد که گذشته‌ای بی‌پایان وجود داشته است، از آینده‌ای بی‌پایان آگاه است و با اشاره‌ای به تعریف ارسطویی از «اکنون»، ماهیت زودگذر لحظه حال را که قبل از تجربه شدن ناپدید می‌شود، تشخیص می‌دهد.[50] در حالی که آدم دوم هم تعالی و هم زودگذری «اکنون» را تجربه می‌کند، آدم اول کاملاً از گذر زمان بی‌اطلاع است. زیرا آدم اول در واحدهای میکرو زمان ساعت زندگی می‌کند و با سهولت از «اکنون» به «اکنون» حرکت می‌کند و کاملاً از یک «قبل» یا «بعد» بی‌اطلاع است.[51]

برخلاف ارسطویی که برای او «اکنون» زودگذر است و از دست می‌رود، آدم دوم از طریق زمان چرخه‌ای، رستگاری می‌یابد که بر اساس آن هر تجربه زمانی هم گذشته را بازسازی و هم به یاد می‌آورد، در حالی که آینده را پیش‌بینی می‌کند. در جامعه عهد، «هر تجربه منفرد از زمان، سه‌بعدی است و خود را در حافظه، واقعیت و تنش پیش‌بینی‌کننـده آشـکار می‌کنـد.»[52] این آگاهی از طریـق زمـان خطی می‌گـذرد و نسـل‌های عمل‌کننـدگان را متحد می‌کند. برخلاف آدم اول، آدم دوم بدین ترتیب می‌تواند هم در گذشته ریشه داشته باشد و هم به آینده مرتبط باشد.

نتیجه‌گیری

بـوبر، لویناس و سـولوویچیک همگی نگران ترسـیم رابطه دیالوگی بین انسـان‌ها و همسایگانشـان و همچـنین بین انسان‌ها و خدا بودند. این گفتگو را می‌توان به بهترین شکل در تصویر سولوویچیک از تنش‌ها بین مرد شناختی و مرد دینی از یک سو، و آدم اول و آدم دوم از سوی دیگر، درک کرد. آدم دوم و حوا در تجربه وجودی بودن، نه صرفاً کار کردن، با هم شرکت می‌کنند. سولوویچیک استدلال کرد که جامعه دعا چیزی است که رابطه بین آدم دوم و حوا را نجات می‌دهد. تنها زمانی که خدا خود را از تاریکی استعلایی آشکار می‌کند، آدم و حوا «خود را در همدردی و عشق از یک سو و در عمل مشترک از سوی دیگر به یکدیگر آشکار می‌کنند.»[53] دوستی وجودی واقعی، به گفته سولوویچیک، تنها «در جامعه عهد» قابل تحقق است، جایی که شخصیت‌های عمیق خود را بـه طـور هستی‌شـناختی بـه یکـدیگر مرتبـط می‌کننـد و تعهـد کامـل بـه خـدا و همنـوع، نظم روز اسـت.»[54] سـولوویچیک «انسـان تنهـای باایمـان» را بـا این اسـتدلال بـه پایـان رسـاند کـه آدم اول و آدم دوم «نـه دو فـرد متفاوت در یک رویارویی بیرونی به عنوان یک 'من' در برابر یک 'تو'، بلکه یک فرد که درگیر خودرویارویی است» را نمایندگی می‌کنند.[55] در همه ما هم آدم اول و هم آدم دوم ساکن هستند. با رد آدم دوم، ما خطر از دسـت دادن دیدگاه جامعـه عهد را به طور کلی داریم؛ اما با رد آدم اول، مـا ارتباط خـود را با مدرنیته از دسـت می‌دهیم.

با این حال، در مرد هلاخایی، سولوویچیک توصیف ظریف‌تری از رابطه بین مرد شناختی و مرد دینی ارائه داد. او ادعا کرد که دوگانگی هستی‌شناختی مرد شناختی و مرد دینی فراتر از گونه‌شناسی این دو افراط می‌رود و آنها را پشت سر می‌گذارد. برای مرد هلاخایی، تقدس به عنوان اجرای شریعت یهودی تعریف می‌شود. برخلاف مرد دینی، مرد هلاخایی عاری از هرگونه عنصر تعالی است؛ «این جهان است که صحنه را برای هلاخا، صحنه را

برای زندگی مرد هلاخایی، فراهم می‌کند.»[56] سولوویچیک جهان‌دیگری مرد دینی را رد کرد و ادعا کرد که این غیراخلاقی است. او در یک توبیخ خیره‌کننده از دین‌داری افراطی، ادعا می‌کند که مرد دینی «اغلب قلمروهای پایین‌تر را فراموش می‌کند و در گناهان ناسازگاری اخلاقی و ریاکاری گرفتار می‌شود»: «[آنها] آنقدر از رویاهای یک وجود برتر و متعالی مست شده‌اند که نتوانسته‌اند ... آه یتیمان، ناله مستمندان را بشنوند ... هیچ چیز به اندازه منحرف کردن توجه فرد از این جهان، از نظر جسمی و روحی ویرانگر نیست.»[57]

مرد هلاخایی، در تقابل با مرد دینی، در دنیای واقعی ریشه دارد و در عین حال به خدا نیز توجه دارد. او «از بسیاری جهات، با مرد شناختی عادی یکسان است؛ از سوی دیگر او مردی از خداست ... در کل، او به طور منحصر به فردی از هر دوی آنها متفاوت است.»[58] هم مرد هلاخایی و هم دانشمند علوم طبیعی به جهان بر حسب نظام‌های پیشینی خود نزدیک می‌شوند و هر دو از نظام‌های خود به عنوان مدل‌های جامعی برای جهت‌دهی خود به واقعیت و درک آن استفاده می‌کنند.[59] مرد هلاخایی با حفظ توجه خود بر این جهان، خدا را به جهان می‌آورد.

یادداشت‌ها

۱.بوبر ۱۹۷۰، ص ۵۳.

۲.بوبر ۱۹۷۰. در برخی ترجمه‌ها از تعبیرهای «من–تو» و «توی ازلی» استفاده شده است؛ در این فصل، من در ترجمه‌ی واژه‌ی آلمانی Du به واژه‌ی «تو» (You) پایبند می‌مانم.

۳.بوبر ۱۹۷۰، ص ۵۸.

٤.بوبر ۱۹۷۰، ص ٦۳.

٥.بوبر ۱۹۷۰، ص ٦٤.

٦.بوبر ۱۹۷۰، ص ٦۹.

۷.بوبر ۱۹۷۰، صص ٦۹، ۱٤۸.

۸.بوبر ۱۹۷۰، ص ۱۲۳.

۹.بوبر ۱۹۷۰، ص ۱٥٤.

۱۰.بوبر ۱۹۷۰، ص ۱۲٤.

۱۱.بوبر ۱۹۷۰، ص ۸٥.

۱۲.بوبر ۱۹۷۰، ص ۱٥۹.

۱۳.بوبر ۱۹٥۲، ص ۱۲۹.

۱۴.بوبر ۱۹۵۲، ص ۱۲۹.

۱۵.بوبر ۱۹۵۲.

۱۶.بوبر ۱۹۷۰، صص ۱۲۱–۱۲۲.

۱۷.لویناس ۱۹۶۹، ص ۲۶.

۱۸.لویناس ۱۹۶۹، ص ۳۶.

۱۹.لویناس ۱۹۶۹، ص ۳۷.

۲۰.نک: دیویس ۱۹۹۶، ص ۳۱.

۲۱.لویناس ۱۹۶۹، صص ۵۰–۵۱.

۲۲.لویناس ۱۹۶۹، صص ۷۹–۸۰.

۲۳.لویناس ۱۹۶۹، ص ۳۴.

۲۴.مصاحبه با لویناس در رابینز ۲۰۰۱، ص ۷۲ آمده است.

۲۵.رابینز ۲۰۰۱.

۲۶.لویناس ۱۹۶۹، ص ۵۳.

۲۷.لویناس ۱۹۶۹.

۲۸.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۶۱.

۲۹.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۶۲.

۳۰.لویناس ۱۹۸۸.

۳۱.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۶۳.

۳۲.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۵۷.

۳۳.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۵۹.

۳۴.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۶۳.

۳۵.لویناس ۱۹۸۸، ص ۱۶۵.

۳۶.زلسر و زلسر ۲۰۲۱، ص ۷۳.

۳۷.نک: زلسر و زلسر ۲۰۲۱، ص ۸۸.

۳۸.در این ارائه از واژه‌ی «انسان» (man) استفاده می‌کنم تا با متن اصلی سولوویچیک ناسازگار نشود. با این حال، مگر آنکه خلافش ذکر شود، «انسان» را در معنای فراگیر، نه انحصاری، به کار می‌برم.

۳۹.سولوویچیک ۱۹۸۳، صص ۳–۴.

۴۰.سولوویچیک ۱۹۸۳، ص ۵.

۴۱.نک: داستایوفسکی ۱۹۷۶.

۴۲.سولوویچیک ۱۹۸۳، ص ۷.

۴۳.سولوویچیک ۱۹۸۳، ص ۱۴.

۴۴.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۵.

۴۵.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۱۳.

۴۶.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۲۳.

۴۷.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۴۱.

۴۸.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۲۷.

۴۹.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۳۹.

۵۰.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۶۹.

۵۱.سولوویچیک ۱۹۹۲.

۵۲.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۷۱.

۵۳.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۶۸.

۵۴.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۶۹.

۵۵.سولوویچیک ۱۹۹۲، ص ۸۵.

۵۶.سولوویچیک ۱۹۸۳، ص ۳۰.

۵۷.سولوویچیک ۱۹۸۳، ص ۴۱.

۵۸.سولوویچیک ۱۹۸۳، ص ۳.

۵۹.نک: کاپلان ۱۹۸۷، ص ۱۵۱. کاپلان به تفصیل شرح می‌دهد که علم از دید سولوویچیک چه معنایی دارد و چگونه از تلقی‌های قرون‌وسطایی و ارسطویی از علم، که بر غایت‌شناسی استوارند، متمایز است.

Herberg, W. 1956. *The Writings of Martin Buber*. New York: Meridian.

Levinas, E. 1990. *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Morgan, M. L. 2007. *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reinier M. 1996. *The Rationale of Halakhic Man: Joseph B. Soloveitchik's Conception of Jewish Thought*. Amsterdam: J.C. Gieben.

Soloveitchik, R.J.B. 1986. *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought.* New York: The Free Press. (Originally published in Hebrew in 1944.)

فصل ۱۳

پاسخ به هولوکاست

مقدمه: بازنگری در تئودیسه

فصل ۵ مسئله شر را در چارچوب فلسفه یهودی قرون وسطی معرفی کرد. ما تلاش‌های مختلفی را در باب تئودیسه، یعنی فرآیند توجیه راه‌های خدا در پرتو رنج بشر، بررسی کردیم. تلاش‌ها در باب تئودیسه در طول قرن‌ها ادامه یافت و در قرن بیستم به اوج خود رسید. کافی است تنها بسیاری از رویدادهای فاجعه‌بار را که در قرن گذشته یا همین حدود رخ داده‌اند، فهرست کنیم: هولوکاست، دو جنگ جهانی، نسل‌کشی ارامنه، گولاگ استالینیستی، هیروشیما و ناکازاکی، پاکسازی‌های مائوئیستی، کشتارگاه‌های کامبوج، بوسنی و روآندا.[1] ما اکنون می‌توانیم جنگ اسرائیل-حماس را نیز به این فهرست اضافه کنیم.

هر یک از این فجایع به نوبه خود هولناک است. با این حال، برای متفکران یهودی، هولوکاست پرسش‌های منحصر به فردی را برای قوم یهود مطرح کرد که در پرسش‌های زیر منعکس شده است: خدا در هولوکاست کجا بود؟ آیا هولوکاست یک رویداد منحصر به فرد، یک نقطه عطف در تاریخ یهود بود که نیازمند یک تغییر پارادایم بود، یا در مقیاسی با دیگر رویدادهای آسیب‌زای تاریخ یهود قرار داشت؟ آیا هولوکاست نیازمند یک پاسخ تحول‌آفرین در یهودیت است، یا پاسخ‌های سنتی تئودیسه کافی است؟

پاسخ‌های سنتی تئودیسه به هولوکاست بر این باور استوار بوده است که از آنجا که همه رویدادهایی که رخ می‌دهند خوب هستند (بازتاب‌دهنده تئودیسه «بهترین جهان ممکن» لایب‌نیتس)، پس باید توجیهی برای هولوکاست نیز وجود داشته باشد. توجیهات مختلفی برای درک و/یا توجیه رنج هولناک یهودیان در اردوگاه‌ها ارائه شده است. با انعکاس ادعاهای سنتی تئودیسه که رنج، مجازات اعمال پیشین است، توجیه ممکن است در این استدلال نهفته باشد که قربانیان به نوعی «سزاوار» مجازاتی بودند که توسط خدا تحمیل شد؛ اینکه هیتلر در حال اجرای اراده خدا بود؛ اینکه هولوکاست یک علت ضروری برای تأسیس دولت اسرائیل بود؛ یا اینکه هولوکاست نتیجه اختیار انسان بود و بر خدا تأثیری ندارد.[2]

اما آیا این تئودیسه‌ها برای توضیح تراژدی غیرقابل بیان هولوکاست کافی هستند؟ رمان‌نویس الی ویزل با تلاش برای یافتن معنا در پرتو این امر غیرقابل بیان، دست و پنجه نرم کرد. رمان زندگی‌نامه‌ای او، شب، که به طور گسترده‌ای خوانده و به طور جهانی تحسین شده است، وحشت اردوگاه‌ها را با جزئیات گرافیکی به تصویر کشید و کشمکش‌های خود ویزل را در حفظ ایمان به خدا با جزئیات طاقت‌فرسایی توصیف کرد. روانشناس و بازمانده هولوکاست، ویکتور فرانکل، نیز دست و پنجه نرم کرد و اثر تأثیرگذار و زندگی‌نامه‌ای خود، انسان در جستجوی معنا، را در تلاشی برای ارائه بارقه‌ای از امید به بازماندگان اردوگاه‌ها که احساس می‌کردند زندگی بی‌معناست، نوشت؛ خانواده خود او در اردوگاه‌ها از بین رفتند. فرانکل تا حدی به عنوان پاسخی به اردوگاه‌ها، مکتب لوگوتراپی را تأسیس کرد که فرض می‌کرد فرد باید در رویدادهای زندگی خود معنا ایجاد کند.

در پرتو این جنایات، ضد-تئودیسه‌ها به وجود آمدند. این ضد-تئودیسه‌ها که از توجیه، توضیح یا پذیرش رابطه بین خدا و شر خودداری می‌کردند، از تأکید بر غیرقابل درک بودن رویداد تا سرزنش مستقیم خدا متغیر بودند.[3] ضد-تئودیسه‌ها بر منحصر به فرد بودن نهایی تاریخی و الهیاتی هولوکاست تأکید می‌کنند، رویدادی

رادیکال که توانایی ارائه پاسخ‌های تئودیسه متعارف را از بین برده است. ما نمی‌توانیم به یاد ایوان در برادران کارامازوف داستایوفسکی نیفتیم که علیه جهانی که در آن کودکان عذاب می‌کشند، طغیان می‌کند. او به برادرش آلیوشا که در حال تحصیل برای کشیش شدن است، می‌گوید که هیچ تئودیسه‌ای نمی‌تواند رنج بی‌گناهان را توجیه کند:

«از سر عشق به بشریت، آن را نمی‌خواهم. ترجیح می‌دهم با رنج انتقام‌نگرفته‌ام باقی بمانم. ترجیح می‌دهم با رنج انتقام‌نگرفته‌ام و خشم ارضا نشده‌ام باقی بمانم، حتی اگر اشتباه کرده باشم. علاوه بر این، بهای بسیار بالایی برای هماهنگی خواسته شده است؛ فراتر از توان ماست که آنقدر بپردازیم تا وارد آن شویم. و بنابراین من عجله می‌کنم تا بلیت ورودی خود را پس دهم، و اگر مرد صادقی باشم، موظفم آن را هر چه زودتر پس دهم.»[4]

ریچارد روبنشتاین و مرگ خدا

پس از آشویتس ریچارد روبنشتاین یکی از افراطی‌ترین نمونه‌های الهیات ضد-تئودیسه است. روبنشتاین با پیروی از الهی‌دانان پروتستان «مرگ خدا» مانند هاروی کاکس، تعالی خدا را به طور کامل انکار کرد. روبنشتاین به عنوان دانشجوی ربانی در کالج اتحادیه عبری شروع کرد، اما پس از انتشار پس از آشویتس به دلیل موضع رادیکال خود، توسط جامعه یهودی مورد توهین و به حاشیه رانده شد. علما و ربی‌ها او را به دلیل پیروی از الهی‌دانان رادیکال پروتستان که با تکرار دیوانه نیچه که قبلاً در قرن نوزدهم مرگ خدا را اعلام کرده بود، خداباوری کلاسیک را رد کردند، سرزنش کردند. اگر خداباوری کلاسیک، خدا را به عنوان الوهیت برتر قادر مطلق و کامل فرض می‌کند، پس دشوار نیست که هولوکاست را به اراده برتر خود خدا نسبت دهیم. روبنشتاین قادر به پذیرش این موضع الهیاتی نیست.

روبنشتاین مسئله را به طور خلاصه بیان کرد: «مسئله خدا و اردوگاه‌های مرگ، مسئله اصلی الهیات یهودی در قرن بیستم است.»[5] در واقع، روبنشتاین تا آنجا پیش رفت که این مسئله را معیار برجسته کفایت همه الهیات‌های یهودی معاصر نامید. در یک سمپوزیوم که توسط مجله کامنتری در سال ۱۹۶۶ سازماندهی شد، موضع روبنشتاین به صراحت بیان شد:

«خدا واقعاً در آشویتس مرد. این بدان معنا نیست که خدا آغاز نیست و پایان نخواهد بود. این بدان معناست که هیچ چیز در انتخاب، تصمیم، ارزش یا معنای انسانی دیگر نمی‌تواند ارجاع عمودی به معیارهای استعلایی داشته باشد. ما در یک کیهان خاموش و بی‌احساس تنها هستیم ... پس از یهودیت چه می‌ماند؟ این راهی است که ما یهودیان زندگی خود را در یک کیهان بی‌احساس و خاموش به اشتراک می‌گذاریم. این شمع لرزانی است که ما در تاریکی روشن کرده‌ایم تا ما را روشن و گرم کند.»[6]

زندگی در زمان مرگ خدا به چه معناست؟ باز هم، روبنشتاین در پاسخ خود صریح بود:

«وقتی می‌گوییم ما در زمان مرگ خدا زندگی می‌کنیم، منظورم این است که رشته‌ای که خدا و انسان، بهشت و زمین را به هم پیوند می‌داد، پاره شده است ... پس از آشویتس، یک یهودی دیگر چه می‌تواند درباره خدا بگوید؟ دیدن هرگونه هدفی در اردوگاه‌های مرگ، مستلزم آن است که مؤمن «شیطانی‌ترین و ضدانسانی‌ترین انفجار در تمام تاریخ را به عنوان بیان معنادار اهداف خدا در نظر بگیرد. این ایده برای من به سادگی بیش از حد زشت است.»[7]

در این قطعه، روبنشتاین به وضوح و بدون ابهام رابطه عهد متعالی بین خدا و انسان‌ها را رد کرد. دیگر نمی‌توانیم به یک الوهیت دارای مشیت که بر امور انسانی نظارت دارد و با انسان‌ها در رابطه است، ایمان داشته باشیم. به جای الوهیت الهیات سنتی، روبنشتاین آنچه را که او «پاگانیسم بصیرانه» می‌نامد، به خوانندگانش ارائه داد. در یک جهان پوچ، فرد رنج‌دیده نماینده یک چهره گناهکار نیست، بلکه قربانی یک اتفاق غم‌انگیز است. روبنشتاین با ترکیب زبان عرفان یهودی و فمینیسم، یک الهیات غیرخداباورانه را تصور کرد و بر حلول خدا تأکید کرد. این «خدای نیستی مقدس» راز خدا را تداعی می‌کند. این خدا یک قدرت غیراخلاقی است که جنبه‌ای شیطانی دارد. در ویرایش دوم پس از آشویتس، روبنشتاین ناتوانی خود را در دعا کردن در کنیسه به این خدای نیستی بیان کرد: «ما از کلماتی که دیگر نمی‌توانیم صادقانه بر زبان بیاوریم، لال شده‌ایم. تمام آنچه می‌توانیم ارائه دهیم، سکوت احترام‌آمیز و توجه‌آمیز ما در برابر الوهیت است.»[8] ما نمی‌توانیم به یاد نتیجه‌گیری ابن میمون در فصل ۵۹ راهنمای سرگشتگان نیفتیم که تنها پاسخ مناسب به خدا، سکوت است.

امیل فاکنهایم و فرمان ششصد و چهاردهم

پاسخی کمی متفاوت به تئودیسه توسط امیل فاکنهایم (۱۹۱۶–۲۰۰۳) بیان می‌شود که در تمام طول زندگی خود تلاش کرد تا پاسخی معتبر به هولوکاست را در چارچوب هلاخا بیان کند. او که در آلمان متولد شد، از جنگ گریخت و سال‌ها در تورنتو و اورشلیم زندگی و تدریس کرد. پس از سال‌ها اجتناب از چالشی که هولوکاست مطرح می‌کرد، اولین بیانیه منتشر شده فاکنهایم درباره هولوکاست در کنفرانسی در سال ۱۹۶۶ بود و عمیق‌ترین و نظام‌مندترین بحث او، برای ترمیم جهان، در سال ۱۹۸۲ منتشر شد. در این آثار اولیه، فاکنهایم استدلال کرد که هیچ درک عقلانی از آشویتس ممکن نیست. این رویداد هیچ معنایی ندارد و با این حال پاسخی لازم است. فاکنهایم با ناکافی دانستن پاسخ‌های فلسفی، پاسخ وجودی‌تری را ریشه در رفتار انسان پیشنهاد کرد: به طور خاص، فاکنهایم استدلال کرد که یهودیان باید به طور فعال زندگی خود را وقف نفی هولوکاست کنند.

فاکنهایم در مقاله خود در سال ۱۹۶۸ با عنوان «ایمان یهودی و هولوکاست» استدلال کرد که وظیفه متفکر یهودی معاصر، رویارویی با آشویتس و احترام به قربانیان در چارچوب ایمان یهودی است. «صدای فرمانده آشویتس» به یهودیان فرمان می‌دهد که هولوکاست را به یاد بیاورند و یک زندگی کامل یهودی داشته باشند. مورگان خلاصه‌ای از تفکر فاکنهایم را در این اثر اولیه به شرح زیر ارائه داد:[9]

۱. هم یهودیان و هم غیریهودیان، در تلاش برای درک هولوکاست، از خاص بودن یا متمایز بودن این رویداد اجتناب کرده‌اند، اما این رویداد متمایز، بی‌سابقه و منحصر به فرد است.

۲. آشویتس در برابر توضیحات عقلانی و دینی رضایت‌بخش مقاومت می‌کند؛ هیچ هدف یا معنایی ندارد.

۳. پاسخ ضروری است.

٤. هیچ مدل سنتی و قابل قبولی برای چنین پاسخی وجود ندارد.

۵. یهودیان پس از نابودی، به بقای یهودی متعهد باقی ماندند.

٦. چنین تعهدی به بقای یهودی را می‌توان به عنوان پاسخی از روی مخالفت با اهداف نازی، «شهادت دادن» علیه «شیاطین آشویتس» درک کرد.

۷.آنچه این تعهد به وجود یهودی را به عنوان یک عمل مخالفت توضیح می‌دهد، یک «صدای فرمانده [که] از آشویتس سخن می‌گوید» است.

۸.این صدای فرمانده اما نه نجات‌بخش، توسط یهودیان مذهبی شنیده می‌شود، اما نه توسط یهودیان سکولار؛ فرمان مقاومت توسط هر دو شنیده می‌شود.

۹.محتوای این فرمان مطلق این است: یهودیان از اعطای پیروزی‌های پس از مرگ به هیتلر منع شده‌اند.

۱۰.این فرمان را می‌توان به این معنا تشریح کرد: به عنوان یهودی زنده بمانید، قربانیان آشویتس را به یاد بیاورید، از بشریت و جهان ناامید نشوید و از خدای اسرائیل ناامید نشوید.

فاکنهایم به وضوح آشویتس را منحصر به فرد و غیرقابل قیاس با دیگر رویدادها می‌دید: این شر برای شر است. هولوکاست نیازمند پاسخی است، اما چه نوع پاسخی در پرتو چنین شری کافی است؟ فاکنهایم مشهوراً فرمان ۶۱۴ام را «عدم اعطای پیروزی‌های پس از مرگ به هیتلر» با پشت کردن به باور و عمل یهودی پیشنهاد کرد:

«[یهودیان] فرمان داده شده‌اند که به عنوان یهودی زنده بمانند، مبادا قوم یهود از بین برود. آنها فرمان داده شده‌اند که قربانیان آشویتس را به یاد بیاورند، مبادا خاطره آنها از بین برود. آنها از ناامیدی از انسان و جهانش و فرار به بدبینی یا جهان‌دیگری، که مبادا در تحویل جهان به نیروهای آشویتس همکاری کنند، منع شده‌اند. در نهایت، آنها از ناامیدی از خدای اسرائیل، مبادا یهودیت از بین برود، منع شده‌اند.»[10]

توجه به این نکته مهم است که برخلاف روبنشتاین، فاکنهایم ایمان خود را به یک الوهیت فراطبیعی و متعالی از دست نداد. در این اثر و آثار بعدی، فاکنهایم به یهودیان یادآوری کرد که زنده بمانند و هولوکاست را به یاد بیاورند. فرمان او یهودیان مذهبی را از ناامیدی از خدا منع می‌کرد و یهودیان سکولار را از ناامیدی از جهان منع می‌کرد.

اندیشه فاکنهایم تلاشی برای «یافتن یک تکه کوچک از خوبی است که بر اساس آن زندگی یهودی را پس از آشویتس بازسازی کنیم.»[11] اما آیا این تلاش موفقیت‌آمیز است؟ منتقدان به تناقضات ذاتی در اندیشه فاکنهایم اشاره کرده‌اند و استدلال می‌کنند که قطعات با هم جور در نمی‌آیند. به طور خاص، چگونه می‌توان آشویتس را بدون ایجاد ناامیدی به یاد آورد؛ و چگونه می‌توان ایمان به نیکی ذاتی بشریت را در پرتو جنایات هولوکاست حفظ کرد؟

فاکنهایم در اثر خود در سال ۱۹۸۲، برای ترمیم جهان، به برخی از این انتقادات پرداخت. او با الهام از آثار عارفان یهودی، بر قدرت تیکون یا ترمیم تأکید کرد. در ادبیات عرفانی/کابالیستی اسحاق لوریا، فاجعه الهی به عنوان وضعیتی توصیف می‌شود که در آن خدا ظروف الهی را می‌شکند و قطعات آن به زمین می‌افتند و در انتظار رستگاری توسط انسان‌ها هستند. در این مدل، رستگاری شامل ترمیم یا تعمیر این قطعات شکسته است و بدین ترتیب یک جهان شکسته را به تمامیت بازمی‌گرداند. در برای ترمیم جهان، فاکنهایم تلاش کرد تا انواع فعالیت‌هایی را تصور کند که ممکن است نیازمند ترمیم شکاف ایجاد شده توسط هولوکاست باشند. فاکنهایم با یادآوری سیزیف کامو که با نگرش طغیان بر مبارزات خود غلبه می‌کند، پیشنهاد کرد که اعمال فردی مقاومت در واقع قادر به غلبه بر شر بودند. اما آیا فاکنهایم پرسش اصلی را حل کرده است - خدا در آشویتس کجا بود؟ در نهایت، فاکنهایم پاسخی به این پرسش مبرم ندارد؛ ایمان جای آن را گرفته است.

هانا آرنت و ابتذال شر

با هانا آرنت (۱۹۰۶–۱۹۷۵) به جنبه دیگری از اندیشه پسا-هولوکاست می‌پردازیم. آرنت که در آلمان متولد شد، فلسفه خواند و رابطه‌ای مادام‌العمر را با معلمش، هایدگر، آغاز کرد. او در سال ۱۹۳۳ به پاریس و متعاقباً در سال ۱۹۴۱ به ایالات متحده گریخت و در آنجا سال‌ها به عنوان یک نظریه‌پرداز سیاسی تدریس کرد. او نویسنده کتاب‌های متعددی از جمله ریشه‌های توتالیتاریسم، وضع بشر و زندگی ذهن بود و شاید بیشتر به خاطر پوشش خبری محاکمه آیشمن در اورشلیم شناخته می‌شود. اثر او، آیشمن در اورشلیم: گزارشی از ابتذال شر، در سال ۱۹۶۳ منتشر شد و بلافاصله جنجال و بدنامی را برانگیخت. او به همان اندازه، یا شاید به طور بدنامی، برای رابطه شدیدش با هایدگر، که هرگز از او، حتی پس از متهم شدن به ترویج نازیسم، رویگردان نشد، مشهور است.

آرنت قبلاً در ریشه‌های توتالیتاریسم نگران ضدیهودیت و راه‌هایی بود که به توتالیتاریسم کمک می‌کرد. آرنت توتالیتاریسم را به عنوان یک پدیده سیاسی کاملاً جدید درک می‌کرد که «اساساً با دیگر اشکال سرکوب سیاسی که برای ما شناخته شده است، مانند استبداد، خودکامگی و دیکتاتوری» متفاوت بود[12] و بدین ترتیب با تمام سنت‌های سیاسی و حقوقی قطع رابطه می‌کرد. در بخش سوم این اثر، آرنت شرایط و ویژگی‌های آنچه را که این شکل جدید از حکومت می‌نامد، تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چندین عامل، توتالیتاریسم را ممکن ساخته‌اند. به طور خاص، توتالیتاریسم بر ساختارهای سیاسی فروپاشیده و توده‌های مردم ریشه‌کن شده در جهانی که با تحولات اجتماعی-اقتصادی، انقلاب و جنگ مشخص شده بود، رشد کرد. در حالی که رهبران جنبش‌ها به «اوباش» تعلق داشتند، بسیاری از حامیان آنها از این توده‌های بی‌ریشه و تنها از طریق تبلیغات استخدام می‌شدند.[13]

در حالی که رژیم‌های توتالیتر آشکارا ادعای قدرت نامحدود و هدف تسلط بر جهان را دارند، «رازهای واقعی» آنها اردوگاه‌های کار اجباری و نابودی هستند. به گفته آرنت، اردوگاه‌ها «به عنوان آزمایشگاه‌هایی عمل می‌کنند که در آنها باور بنیادین توتالیتاریسم مبنی بر اینکه همه چیز ممکن است، در حال تأیید است.»[14] وحشت کامل در اردوگاه‌ها، جوهر و هدف حکومت توتالیتر است، زیرا در اینجا سلطه کامل به هدف هولناک خود می‌رسد، یعنی تقلیل «کثرت بی‌نهایت» انسان‌ها به یک «بسته قابل تعویض از واکنش‌ها» و بدین ترتیب «خودانگیختگی» را از بین می‌برد.[15] به گفته آرنت، مأموریت واقعی دستگاه توتالیتر «بی‌فایده کردن انسان‌ها» بود. اما هیچ رژیم توتالیتری نمی‌تواند یک نظم جهانی جدید ایجاد کند؛ توتالیتاریسم در نهایت به چیزی جز تخریب بی‌سابقه منجر نمی‌شود. به گفته آرنت، این حتی «نطفه نابودی خود را در خود دارد.»[16] او در سخنان پایانی خود می‌نویسد: «خطر کارخانه‌های جسد و گودال‌های فراموشی این است که امروز، با افزایش جمعیت و بی‌خانمانی در همه جا، توده‌های مردم به طور مداوم بی‌فایده می‌شوند، در حالی که ما همچنان به دنیای خود به صورت سودمندانه فکر می‌کنیم.»[17] این کلمات که در قرن گذشته نوشته شده‌اند، هنوز در زمان ما طنین‌انداز هستند.

در سال ۱۹۶۱، دولت اسرائیل جنایتکار جنگی نازی، آدولف آیشمن، را محاکمه کرد. آیشمن یکی از اعضای گشتاپو در طول جنگ جهانی دوم بود و تبعید یهودیان از آلمان و دیگر کشورها را به عنوان بخشی از راه‌حل نهایی سازماندهی کرد. کار او به نابودی شش میلیون یهودی کمک کرد. دادستانی بیش از ۱۰۰ شاهد را فراخواند که بسیاری از آنها بازماندگان اردوگاه‌ها بودند. آرنت به عنوان ناظر در محاکمه، مشاهدات خود را به نیویورکر گزارش داد و سپس متعاقباً در کتاب خود در سال ۱۹۶۳، آیشمن در اورشلیم، منتشر کرد. در این اثر، آرنت

چندین ادعای جنجالی و آتش‌افروزانه مطرح کرد: اینکه نهادهای یهودی تا حدی مسئول هولوکاست بودند؛ اینکه خود قربانیان به اندازه کافی علیه نازی‌ها نجنگیدند، و مهم‌تر از همه، اینکه آیشمن نماینده چیزی بود که او آن را «ابتذال شر» بوروکراتیک می‌نامید.

آرنت چگونه به این نتیجه رسید؟ او از این واقعیت که خود آیشمن به نظر کاملاً عادی، اصلاً شریر، یک سازشکار سطحی بدون هیچ حس مسئولیت شخصی می‌آمد، شگفت‌زده شد. انگیزه‌های او کاملاً مبتذل بود و او اعمال خود را در انطباق کامل با سلسله مراتب و بوروکراسی نازی می‌دید. او خود را به عنوان یک کارمند دولتی نمونه می‌دید که دستورات را اطاعت و نقش خود را با دقت اجرا می‌کرد.[18] او همان چیزی بود که آرنت آن را یک عامل «بی‌فکر»، ناتوان از قضاوت مستقل، می‌نامید. و بنابراین «ابتذال شر» جایگزین تأکید پیشین آرنت بر شر رادیکال شد؛ آیشمن در تصویر آرنت، به دور از یک چهره شیطانی، صرفاً یک عامل عادی و معمولی بود که دستورات را اجرا می‌کرد.

آرنت گناه آیشمن را زیر سؤال نبرد و از حکم اعدام او با دار حمایت کرد. و نه منظور او (آن‌گونه که منتقدانش او را متهم به استدلال می‌کردند) این بود که اعمال خود آیشمن مبتذل بودند. بلکه هدف او در این اثر، روشن کردن این بود که چگونه مردم عادی می‌توانند به ارتکاب جنایات وادار شوند. این ایده که همه ما آیشمن‌های بالقوه هستیم، که هر یک از ما ممکن بود این جنایات را مرتکب شویم، برای خوانندگان یهودی نگران‌کننده بود.

بخشش به عنوان یک مسئله فلسفی:

یانکلوویچ، دریدا و لویناس در یادآوری شوآ

تا اینجا ما پاسخ‌های فلسفی را به چگونگی پاسخ به رویدادهای هولوکاست در نظر گرفته‌ایم. اما در مورد خود عاملان جنایت چه؟ تا چه حد ما قادریم عاملان را برای جنایاتشان ببخشیم؟ برخلاف مسیحیت که بخشش را به عنوان یک امر مطلوب در اولویت قرار می‌دهد، رویکرد یهودیت ظریف‌تر بوده است. متون ربانی عمدتاً بر بخشش رفتار انسان توسط خدا تمرکز داشتند؛ متون همچنین به مسائل پیرامون درخواست بخشش عاملان از قربانیانشان پرداختند. اما توجه کمتری به شرایطی که تحت آن قربانیان ممکن است انتظار بخشش از عاملان را داشته باشند، شده است.[19]

از دیدگاه فلسفی، خود مفهوم بخشش، که مملو از پیامدهای متافیزیکی و اخلاقی است، پرسش‌های اضافی بسیاری را مطرح می‌کند. آیا می‌توان با یک عامل آشتی کرد بدون اینکه او را ببخشیم، یا کسی را بدون آشتی بخشید؟ آیا اگر بخشش رد شود، طرفین می‌توانند آشتی کنند؟ هدف نهایی بخشش چیست؛ آیا در واقع برقراری مجدد یا از سرگیری روابطی است که با کار اشتباه قطع شده‌اند؟ اگر چنین است، آیا می‌توان به نیابت از متوفی بخشش را اعطا کرد؟ مزایای بخشش بر گناهکاران نیز تأثیر می‌گذارد و آنها را از گناهی که ممکن است (یا ممکن نیست) احساس کنند، رها می‌کند و به آنها امکان می‌دهد به جلو حرکت کنند. اما آیا ممکن است گناهکاران توبه‌نکرده را بخشید؟ و در نهایت، خود زمان چگونه در فرآیند بخشش نقش دارد؟ آیا بخشش قدرت دگرگون‌کننده‌ای در بازپیکربندی گذشته دارد؟ آیا بخشش شامل تغییر گذشته، یعنی کاری که گذشته اتفاق نیفتاده باشد، است؟ آیا بخشش با خود فراموشی گذشته را به همراه دارد؛ شروعی دوباره؛ یک صفحه پاک؟

برای فیلسوفان ویکتور یانکلوویچ، لویناس و دریدا، پرسش از بخشش در پرتو هولوکاست فوریت بیشتری پیدا می‌کند. در سال ۱۹۶۳، لویناس و یانکلوویچ کنفرانسی از روشنفکران یهودی فرانسوی‌زبان را در مورد موضوع بخشش سازماندهی کردند. دریدا به برخی از مضامین توسعه یافته در این کنفرانس در اثر بعدی خود پاسخ داد. در پس‌زمینه پاسخ‌های سنتی فلسفی و الهیاتی به بخشش و توبه، این فیلسوفان برای بیان میزانی که نازی‌ها باید برای جنایاتشان بخشیده شوند، دست و پنجه نرم کردند. ما با یانکلوویچ شروع می‌کنیم و سپس به نقدهای کار او توسط دریدا و لویناس می‌پردازیم.

یانکلوویچ در باب اخلاق بخشش

ویکتور یانکلوویچ (۱۹۰۵–۱۹۸۵) که در فرانسه اواخر قرن نوزدهم از مهاجران یهودی-روسی متولد شد، در اکول نرمال سوپریور معتبر تحصیل کرد. او که در سال ۱۹۲۶ با رتبه اول کلاس خود فارغ‌التحصیل شد، به نظر می‌رسید برای شهرت فکری آماده است. اما در سال ۱۹۳۹ او به جنگ اعزام شد و در سال ۱۹۴۰ زخمی شد. هنگامی که نازی‌ها فرانسه را اشغال کردند، شهروندی او، همراه با شهروندی همه یهودیان فرانسوی تابعیت گرفته، لغو شد. یانکلوویچ به مقاومت پیوست، برای یک سازمان ضد نازی می‌نوشت و سخنرانی‌های مخفیانه‌ای را سازماندهی می‌کرد که به صورت زیرزمینی منتشر می‌شد. پس از جنگ، یانکلوویچ به مقامی در سوربن منصوب شد و تا زمان بازنشستگی‌اش در سال ۱۹۷۹ در آنجا تدریس و می‌نوشت. در این سال‌های آخر، یانکلوویچ خود را خارج از گام با فیلسوفان فرانسوی یافت و آثارش به طور فزاینده‌ای به حاشیه رانده شد، تا حدی به این دلیل که او از درگیر شدن با فلسفه آلمان (به ویژه فلسفه هایدگر) که در آن زمان در فرانسه بسیار محبوب بود، خودداری می‌کرد.

در سال‌های ۱۹۶۴–۱۹۶۵، دولت فرانسه مناظرات عمومی را در مورد مسئله محدودیت‌های قانونی جرایم علیه بشریت آغاز کرد. یانکلوویچ در این مناظرات شرکت کرد و استدلال کرد که این جرایم نه تنها غیرقابل بازگشت، بلکه غیرقابل لغو هستند و بنابراین مشمول محدودیت‌های قانونی نمی‌شوند. موضع او متعاقباً در دو اثر منتشر شد: «ببخشیم؟» (?Pardonner) که در سال ۱۹۷۱ بر اساس مقاله‌ای نوشته شده در سال ۱۹۶۵ نوشته شد، و کتاب طولانی‌تر بخشش (Le Pardon) که در سال ۱۹۶۷ نوشته شد.

بخشش برای یانکلوویچ که ریشه در مفهوم زمان دارد، اهمیت گذر زمان را اطلاع‌رسانی می‌کند. او می‌پرسد: «آیا زمان بخشش، یا حداقل فراموشی، فرا رسیده است؟»[20] آیا لحظه‌ای وجود دارد، شاید زمانی که زمان کافی گذشته و درد فروکش کرده است، که بخشش مناسب است؟ اگر چنین است، آیا بخشش منجر به فراموشی، به پاک شدن گذشته می‌شود؟ علاوه بر این، آیا اعمالی وجود دارند که با وجود گذر زمان، هرگز امکان بخشش برای آنها وجود ندارد؟

در پاسخ، یانکلوویچ پاسخی متناقض ارائه داد - اگرچه هیچ چیز برای بخشش غیرممکن نیست، اما برخی اعمال از نظر هستی‌شناختی غیرقابل بخشش هستند؛ اما این همان اعمالی هستند که نیازمند بخشش هستند. این پارادوکس در هر دو اثر او، اما در زمینه‌های مختلف، بیان شده است. در «آیا باید آنها را ببخشیم؟» او استدلال کرد که «بخشش در اردوگاه‌های کار اجبار مرد.»[21] یانکلوویچ در این مقاله بر فقدان پشیمانی از سوی عاملان تأکید کرد و بر اهمیت «بخشش مشروط» تکیه کرد. و البته یانکلوویچ به ما یادآوری کرد که خود نازی‌های آلمان هرگز درخواست بخشش نکرده‌اند. «بخشش در اردوگاه‌های مرگ مرد.»[22] علاوه بر این، او

اعلام کرد، ما چه حقی داریم که جرایمی را که بر دیگران روا داشته شده است، ببخشیم؟ «من نمی‌بینم چرا باید بر عهده ما، بازماندگان، باشد که ببخشیم ... از کودکان کوچک بخواهید که شما را ببخشند.»[23]

با این حال، در بخشش، یانکلوویچ روایتی فلسفی ظریف‌تری ارائه داد و مدلی از «بخشش خالص» را ارائه کرد که به ندرت قابل دستیابی است. این بخشش خالص همان چیزی بود که یانکلوویچ آن را «تجربه-حدی» می‌نامید، تجربه‌ای که در محدوده نهایی قدرت انسان قرار دارد. در مواجهه با شر انسانی، انسان‌ها با دوراهی اخلاقی انتخاب بین عدالت و عشق روبرو هستند - بخشیدن شر در یک عمل عشق، یا مقاومت خشونت‌آمیز در برابر آن و پیگیری محاکمه آن به نام عدالت. یانکلوویچ تشخیص داد که این دو عمل با یکدیگر در تضاد هستند، اما او ماهیت اجتناب‌ناپذیر این تضاد را به شرح زیر ذکر کرد: «بین مطلق قانون عشق و مطلق آزادی شرورانه، شکافی وجود دارد که نمی‌توان آن را کاملاً پر کرد. من تلاش نکرده‌ام که غیرعقلانی بودن شر را با قدرت مطلق عشق آشتی دهم. بخشش به اندازه شر قوی است، اما شر نیز به اندازه بخشش قوی است.»[24]

یانکلوویچ در بخشش به ما یادآوری کرد که بخشش عملی است که به نیابت از مردگان انجام می‌شود، کسانی که نمی‌توانند خودشان ببخشند. خود عمل، جرایم، غیرقابل بازگشت و غیرقابل لغو هستند. ما نمی‌توانیم گذشته را تغییر دهیم، اما می‌توانیم آینده را از گذشته رها کنیم. «بخشش، آب جاری را که کینه در آن زندانی بود، آزاد، مایع و روان می‌کند.»[25] «گویی بودن» گذشته بدین ترتیب عامل را از گناه اخلاقی آزاد می‌کند، آزاد برای حرکت به سوی حال و آینده‌ای بدون بار گذشته. به گفته یانکلوویچ: «بخشش تصمیم می‌گیرد که رویداد را به عنوان باطل و گویی اتفاق نیفتاده در نظر بگیرد، اگرچه، افسوس! اتفاق افتاده است.»[26] در حالی که بازگرداندن گذشته غیرممکن است، به نوعی بخشش غیرممکن را انجام می‌دهد. آیا از نظر منطقی ممکن است که آشویتس اتفاق افتاده باشد و اتفاق نیفتاده باشد؟ آیا این یک تناقض منطقی نیست؟ یانکلوویچ این معما را تشخیص داد و پیشنهاد می‌کند که «ما می‌توانیم آن را گویی بسازیم، اما نمی‌توانیم آن را آن بسازیم، ما می‌توانیم آن را گویی آنچه اتفاق افتاده اتفاق نیفتاده است، بسازیم، اما نه اینکه آنچه اتفاق افتاده اتفاق نیفتاده است.»[27]

یانکلوویچ با بازگشت به ایده ماهیت معجزه‌آسای بخشش، به همزمانی «انجام شده» و «انجام نشده» اشاره کرد: «بخشش به طور همزمان قادر مطلق و ناتوان است. این همان معجزه بخشش است که در یک انفجار شادی، گذشته را نابود می‌کند.»[28] از یک سو، لکه‌های خون یک عمل هرگز نمی‌تواند شسته شود؛ از سوی دیگر، لکه‌ها شسته می‌شوند. از طریق این بخشش خالص، عامل بی‌گناه می‌شود؛ بخشش خالص «همه چیز را پاک می‌کند، همه چیز را جارو می‌کند و همه چیز را فراموش می‌کند.»[29] به این معنا، بخشش در واقع با خود فراموشی را به همراه دارد. بخشش به زمان، مکان یا ملاحظات بیرونی محدود نیست. در حالت ایده‌آل، بخشش خالص همه را برای همه چیز برای همه زمان‌ها می‌بخشد. این «اعتبار نامحدود» را به فرد گناهکار می‌دهد.

از سوی دیگر، یانکلوویچ خاطرنشان کرد که اگر ما از فکر کردن به قربانیان دست بکشیم، آنها به طور قطعی نابود خواهند شد. یانکلوویچ به ما یادآوری می‌کند که گذشته نمی‌تواند از خود دفاع کند، همانطور که حال و آینده می‌توانند: «مردگان کاملاً به وفاداری ما وابسته هستند ... جشن‌های ما باید بی‌پایان [گذشته] را از نیستی نجات دهند، یا حداقل از نیستی‌ای که به آن محکوم است، جلوگیری کنند.»[30] یانکلوویچ موافقت کرد که گاهی اوقات زمان می‌تواند واکنش‌های ما را کند کند؛ اما در این مورد، «جرایم علیه بشریت غیرقابل مرور زمان هستند، یعنی مجازات علیه آنها نمی‌تواند از بین برود؛ زمان بر آنها حاکم نیست.»[31]

نقد دریدا از یانکلوویچ

آیا تناقضات آشکار بین دو اثر یانکلوویچ را می‌توان آشتی داد؟ هم دریدا و هم لویناس در چندین نشریه به یانکلوویچ پاسخ دادند و تلاش کردند تا تنش‌ها را حل کنند. ژاک دریدا (۱۹۰۴–۱۹۸۰)، فیلسوف فرانسوی-الجزایری از تبار یهودی، بیشتر به عنوان بنیانگذار ساختارشکنی شناخته می‌شود، نظریه‌ای گسترده که بر فلسفه، نقد و نظریه ادبی، هنر، نظریه معماری و نظریه سیاسی تأثیر گذاشت. او به شدت تحت تأثیر هوسرل و لویناس بود؛ در سال ۱۹۶۷ او سه اثر منتشر کرد که اصطلاح «ساختارشکنی» را معرفی کرد و او را به شهرت رساند.

در سال ۲۰۰۱، دریدا دو مقاله در مورد بخشش نوشت: یک مقاله دو قسمتی با عنوان «در باب جهان‌وطنی و در باب بخشش» و مقاله دوم «بخشیدن: نابخشودنی و غیرقابل مرور زمان» که در مجموعه‌ای با عنوان زیر سؤال بردن خدا منتشر شد. اثر اخیر به طور نزدیک‌تری بر خوانش دریدا از یانکلوویچ تمرکز دارد و بنابراین من در اینجا بر آن مقاله تمرکز خواهم کرد. همانطور که در زیر خواهیم دید، دریدا پارادوکس ضمنی در تحلیل یانکلوویچ را گسترش داد و پذیرفت. موضع خود دریدا این است که بخشش دقیقاً زمانی لازم است که یک عمل نابخشودنی به نظر برسد؛ اگر ما قادر به درک عمل یا ادعای اینکه سزاوار بخشش است، بودیم، آن عمل دیگر نیازی به بخشش نداشت.

مقاله «بخشیدن» با یک پرسش کلی درباره بخشش آغاز می‌شود و خاطرنشان می‌کند که این مفهوم اغلب در ادیان ابراهیمی بیان می‌شود. دریدا چندین پرسش مرتبط با بخشش را فهرست کرد: چه کسی می‌بخشد یا چه کسی از چه کسی درخواست بخشش می‌کند؟ چه کسی حق بخشیدن دارد؟ و «چه کسی» به چه معناست؟ آیا فردی را برای کار اشتباهی که مرتکب شده می‌بخشیم، یا خود عمل را می‌بخشیم؟[32] دریدا نیز مانند لویناس (که در ادامه به او می‌پردازیم)، پیشنهاد کرد که بخشش تنها می‌تواند «چهره به چهره» درخواست شود؛ این عملی است بین عامل و قربانی که «تنها کسی است که می‌تواند درخواست بخشش را بشنود، آن را اعطا یا رد کند. این تنهایی دو ...»[33]

دریدا سپس به روایت خود یانکلوویچ روی آورد و به تضاد عمیق نهفته در دو اثر او اشاره کرد. او با پذیرش خود یانکلوویچ مبنی بر اینکه برخورد او با بخشش حاوی هم ابهام و هم تضاد است، شروع کرد و ادعای یانکلوویچ را به ما یادآوری کرد که «من تلاش نکرده‌ام که غیرعقلانی بودن شر را با قدرت مطلق عشق آشتی دهم. بخشش به اندازه شر قوی است، اما شر نیز به اندازه بخشش قوی است.»[34] به گفته دریدا، یانکلوویچ به بخشش «نه» می‌گوید و ادعا می‌کند که فرد نباید فراموش کند و از طرف قربانیانی که قادر به پاسخگویی نیستند، صحبت می‌کند. «بخشش غیرممکن است. بخشش نباید باشد. نباید بخشید.»[35]

با این حال، دریدا بر غیرمشروط بودن بخشش تأکید کرد. او در هر دو اثر خود، آپوری یا پارادوکس نهفته در بخشش را دوباره بیان کرد: «بخشش تنها نابخشودنی را می‌بخشد. نمی‌توان، یا نباید بخشید؛ تنها بخشش وجود دارد، اگر وجود داشته باشد، جایی که نابخشودنی وجود دارد.»[36] اما برخلاف یانکلوویچ، دریدا پارادوکس را پذیرفت و استدلال کرد که بخشش دقیقاً در همان لحظه‌ای که ما کشف می‌کنیم چه چیزی را نمی‌توان بخشید، لازم است. بخشش، مانند لطف، در تقابل با عقل اعطا می‌شود؛ هم ممکن است و هم غیرممکن. به طور خلاصه، برای دریدا، بخشش «دیوانگی است و ... باید دیوانگی غیرممکن باقی بماند.»[37]

لویناس و یانکلوویچ در باب زمان و بخشش

بیایید در نهایت به لویناس بپردازیم که با یانکلوویچ در نگرانی از بخشش و قوانین مرور زمان شریک بود. در فصل ۱۲ به وسواس لویناس با هولوکاست اشاره کردیم. لویناس با یانکلوویچ کنفرانس فرانسوی را در مورد موضوع بخشش سازماندهی کرد. در آن همایش، او خوانشی تلمودی با عنوان «به سوی دیگری» (Envers autrui) ارائه داد که قطعه‌ای از رساله یوما از تلمود را که به مسائل توبه و بخشش (تشووا) می‌پردازد، بررسی می‌کرد. در این اثر که متعاقباً در سال ۱۹۶۳ منتشر شد، لویناس بر درهم‌تنیدگی بخشش و عدالت تمرکز می‌کند و پیشنهاد می‌کند که یهودیان فراخوانده شده‌اند تا از حق انتقام، تا آنجا که یهودی هستند، صرف‌نظر کنند. لویناس با استفاده از یک متن اثباتی از ۲ سموئیل که ظلم‌های روا داشته شده بر قبیله جبعونیان توسط پادشاه شائول را برجسته می‌کند، تأکید کرد که پادشاه داوود حق داشت به جبعونیان پاسخ دهد و بی‌عدالتی را جبران کند. برای لویناس، این روایت تأکید می‌کند که «دیگری» باید اول بیاید، حتی اگر منجر به خودتخریبی فرد شود؛ نمی‌توان بخشش یا عدالت تلافی‌جویانه را تحمیل کرد.[38]

تأکید مشابهی بر بخشش و زمان را می‌توان در زمان و بی‌نهایت لویناس یافت. در صفحات پایانی این اثر، لویناس به مسئله بخشش در برابر آنچه او «پارادوکس عفو خطا» یانکلوویچ می‌نامد، روی آورد.[39] لویناس بخشش را «خودکار زمان» می‌دانست.[40] پارادوکس عفو در وارونگی نظم طبیعی، چیزی که لویناس آن را برگشت‌پذیری زمان می‌نامید، نهفته است. عفو به عامل اجازه می‌دهد «گویی آن لحظه نگذشته است، گویی او مرتکب نشده است.»[41] به گفته لویناس، یانکلوویچ اهمیت جریان زمانی را در برخورد با دیگری در نظر نگرفته است. برای لویناس، بخشش امکان آینده‌ای رها از بارهای گذشته را باز می‌کند؛ گناهکار اکنون می‌تواند گذشته و آینده‌ای جدید را تجربه کند. این رابطه پویا بین بخشنده و بخشیده شده است که وضعیت هستی‌شناختی بین گذشته و آینده را بازتنظیم می‌کند. «من دوباره از چشمان دیگری که مرا می‌بخشد، آغاز می‌کنم.»[42] بنابراین، هدیه زمان تنها می‌تواند از دیگری بیاید. برای لویناس، آزادی در استقبال از دیگری دریافت می‌شود.

به طور خلاصه، در حالی که برای یانکلوویچ عمل بخشیدن از اهمیت بالایی برخوردار است، لویناس بر پذیرش دیگری برای بخشیده شدن تمرکز کرد. یانکلوویچ و لویناس هر دو بر گسست لحظه تأکید کردند. در ناپیوستگی زمان، یانکلوویچ بر اهمیت تجدید، «بهاری کاملاً جدید»، یک آغاز جدید تأکید می‌کند.[43] اما این آینده جدید را نمی‌توان از گذشته جدا کرد؛ گذشته هنوز گذشته است، اما بازتفسیر شده است. از سوی دیگر، برای لویناس، پارادوکس بخشش «در بازگشت به گذشته‌اش»، در برگشت‌پذیری خود زمان نهفته است.[44] بخشش بدین ترتیب گذشته را تغییر می‌دهد. بخشش در خود راز زمان ریشه دارد. «تازگی بهار قبلاً سنگین از همه بهارهای گذشته فرا می‌رسد.»[45]

نتیجه‌گیری

آیا هولوکاست نمونه‌ای منحصر به فرد از شر است، یا تنها یکی از نمونه‌های بسیار بی‌رحمی بشریت را نمایندگی می‌کند؟ فیلسوفان یهودی با این مسئله دست و پنجه نرم کرده و پاسخ‌های متنوعی ارائه داده‌اند. روبنشتاین دلایل قانع‌کننده‌ای برای زیر سؤال بردن ایمان به خدای سنتی ارائه داد، در حالی که فاکنهایم استدلال کرد که فراموش کردن یا بخشیدن هولوکاست، یا انکار خدا، به معنای ارائه یک پیروزی به نازی‌هاست. آرنت روایتی قانع‌کننده از ریشه‌های توتالیتاریسم ارائه داد و پیشنهاد کرد که همه ما، مانند آیشمن، ممکن است گناهکار جنایات هولناک باشیم. در نهایت، یانکلوویچ، دریدا و لویناس با محدودیت‌های، اگر وجود داشته باشد،

بخشش دست و پنجه نرم کردند؛ آیا این محدودیت‌ها قابل درک هستند؟ آیا جرایمی وجود دارند که به سادگی نابخشودنی هستند؟ ما تا به امروز با این مسائل دست و پنجه نرم می‌کنیم.

یادداشت‌ها

۱.برایترمن ۱۹۹۸، ص ۳.

۲.مارتین بوبر و دیگران از مفهوم «هستر پانیم» (پنهان‌کردن چهره‌ی خدا) برای توضیح وجود شر استفاده کردند؛ این ایده که خدا از تاریخ کناره‌گیری کرده است تا جایگاهی برای آزادی انسان فراهم شود.

۳.برایترمن ۱۹۹۸، ص ٤.

٤.داستایوفسکی ۱۹۷٦، ص ۲۲٦.

۵.روبنشتاین ۱۹٦٦، ص ۲۲۳.

٦.روبنشتاین ۱۹٦٦، ص ۲۲۳، نقل‌شده در مورگان ۲۰۰۱.

۷.روبنشتاین ۱۹٦٦، صص ۲۲٤–۲۲۵، نقل‌شده در مورگان ۲۰۰۱.

۸.برایترمن ۱۹۹۸، ص ۱۰۰.

۹.نک: مورگان ۲۰۰۱، ص ۱۵۷؛ فاکنهایم ۱۹٦۸، صص ۲٦–۳۲.

۱۰.نک: مورگان ۲۰۰۱، ص ۱٦۲؛ فاکنهایم ۱۹٦۸، ص ۳۲.

۱۱.برایترمن ۱۹۹۸، ص ۱۳٦.

۱۲.آرنت ۱۹۷٦، ص ٤٦۰.

۱۳.آرنت ۱۹۷٦، ص ۳۲٦.

۱٤.آرنت ۱۹۷٦، صص ٤۳٦، ٤۳۷.

۱۵.آرنت ۱۹۷٦، ص ٤۳۸.

۱٦.آرنت ۱۹۷٦، ص ٤۳٦.

۱۷.آرنت ۱۹۷٦، ص ٤٤۳.

۱۸.آرنت ۱۹٦۳، صص ۱۵–۱٦.

۱۹.به این مسئله در ادامه بازمی‌گردیم، زمانی که به بحث لویناس درباره‌ی بخشش می‌پردازیم.

۲۰.ژانکلویتس ۱۹۹٦، ص ۵۵۳.

۲۱.ژانکلویتس ۱۹۹٦، ص ۵٦۷.

۲۲.ژانکلویتس ۱۹۹۶، ص ۵۶۷.

۲۳.ژانکلویتس ۱۹۹۶، ص ۵۶۹.

۲۴.ژانکلویتس ۱۹۹۶، ص ۵۵۳.

۲۵.ژانکلویتس ۲۰۰۵، ص ۱۵۱.

۲۶.ژانکلویتس ۲۰۰۵، ص ۹۸.

۲۷.ژانکلویتس ۲۰۰۵، ص ۴۸.

۲۸.ژانکلویتس ۲۰۰۵، ص ۱۶۴.

۲۹.ژانکلویتس ۲۰۰۵، ص ۱۴۵.

۳۰.ژانکلویتس ۱۹۹۶، ص ۵۷۱.

۳۱.ژانکلویتس ۱۹۹۶، ص ۵۵۷.

۳۲.دریدا ۲۰۰۱b، ص ۲۴.

۳۳.دریدا ۲۰۰۱b، ص ۲۵.

۳۴.دریدا ۲۰۰۱b، ص ۲۶، نقل‌شده از ژانکلویتس ۱۹۹۶، ص ۵۵۳.

۳۵.دریدا ۲۰۰۱b، ص ۲۷.

۳۶.دریدا ۲۰۰۱a، صص ۳۲–۳۳؛ دریدا ۲۰۰۱b، ص ۳۰.

۳۷.دریدا ۲۰۰۱a، ص ۳۹.

۳۸.نک: هولندر ۲۰۱۲، ص ۱۵۰. برای بحث مفصل‌تر درباره‌ی این متن و کاربرد آن توسط لویناس، نک: کاتز ۲۰۱۴، صص ۱۷۸–۱۸۹.

۳۹.لویناس ۱۹۶۹، ص ۲۸۳.

۴۰.لویناس ۱۹۶۹، ص ۲۸۴.

۴۱.لویناس ۱۹۶۹، ص ۲۸۳.

۴۲.لونی ۲۰۱۵، ص ۲۷۵؛ لویناس ۱۹۶۹، ص ۲۸۴.

۴۳.ژانکلویتس ۲۰۰۵، ص ۱۵۰.

۴۴.لویناس ۱۹۶۹، ص ۲۸۴.

۴۵.لویناس ۱۹۶۹؛ لونی ۲۰۱۵، ص ۲۷۷.

برای مطالعه بیشتر

Arendt, H. 2003. *Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn. New York: Schocken.
Fackenheim, E., 1996. *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, ed. Michael L. Morgan. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Frankl, V.E. 2006. *Man's Search for Meaning,* trans. Ilse Lasch. Boston, MA: Beacon Press.
Lang, B., 2007. "Evil Suffering and the Holocaust," in *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, ed. Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon. Cambridge: Cambridge University Press, 277–299.
Levinas, E. 1990. *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz. Bloomington, IN: Indiana University Press.
Wiesel, E. 1960. *Night*. New York: Bantam Books.

فصل ۱۴

مسائل معاصر
صهیونیسم و برابری جنسیتی

مقدمه

فلسفه یهودی در قرن بیست و یکم به شکوفایی خود ادامه داده است. فیلسوفان یهودی مانند جروم گلمن، ساموئل لبنس، آرون سگال و دنی رابینوویتز، در پاسخ به تحولات اخیر در حوزه فلسفه تحلیلی دین، گفتگو را گسترش داده و فلسفه تحلیلی یهودیت را نیز شامل شده‌اند. «آکادمی فلسفه یهودی»، انجمنی برای فیلسوفان یهودی برای پرداختن به مسائل اصلی ایمان یهودی در چارچوب فلسفه معاصر، در اواخر دهه ۱۹۸۰ تأسیس شد. اخیراً، مجموعه فلسفه یهودی در عصر تحلیلی از تحولات معاصر در فلسفه تحلیلی بهره برده است تا (به نقل از ویراستاران) درک ما از فیلسوفان سنتی یهودی را آگاه سازد و نشان دهد که فلسفه یهودی در عصر تحلیلی چگونه می‌تواند باشد. این مجموعه به این گزاره اختصاص دارد که فلسفه تحلیلی، هنگامی که بر سنت یهودی اعمال شود، می‌تواند وضوح جدیدی درباره «آنچه یهودیان واقعاً از آن دفاع می‌کنند و چرا اغلب برای آنها بسیار مهم است» ارائه دهد.[1] این مجموعه روش‌شناسی تحلیلی معاصر را بر موضوعات استاندارد در فلسفه یهودی، از الهیات فلسفی و اخلاق گرفته تا اندیشه کلاسیک ربانی، اعمال می‌کند.

این فصل پایانی بر دو تحول اخیر در فلسفه یهودی، یعنی صهیونیسم و نقش زنان در یهودیت، تمرکز دارد. در حین کار بر روی این کتاب، جنگی در اسرائیل و غزه درگرفته و به لبنان، سوریه و ایران گسترش یافته است. یهودیان معاصر نمی‌توانند از وسواس در مورد روابط بین صهیونیسم، یهودستیزی و حقوق فلسطینیان خودداری کنند. اشتیاق برای بازگشت به صهیون به اولین سال‌های دیاسپورای یهودی بازمی‌گردد. تا اواخر قرن نوزدهم، اصطلاح صهیونیسم برای اشاره به جنبش خاصی به کار رفت که هدف آن ایجاد یک دولت یهودی در سرزمینی بود که صهیونیست‌ها آن را سرزمین تاریخی اسرائیل می‌دانستند. این فصل هم جناح‌های صهیونیست و هم ضد صهیونیست را در اندیشه یهودی ردیابی می‌کند.

اندیشه فمینیستی یهودی در اوایل دهه ۱۹۷۰ به عنوان تلاشی برای اعتراض به فرودستی زنان در هلاخا ظهور کرد. این فرودستی در محرومیت آنها از مینیان (حد نصاب ده مرد برای نماز جماعت)، معافیت از تحصیل، جدایی زنان از مردان در خدمات سنتی کنیسه، و ناتوانی زنان در عمل به عنوان شاهد در دادگاه یا آغاز روند طلاق منعکس می‌شد. تا چه حد می‌توان زنان را دوباره در بافت زندگی و شریعت یهودی ادغام کرد؟ ما ریشه‌ها و نتایج فمینیست‌های یهودی را در مبارزه با نابرابری‌های جنسیتی در شریعت یهودی بررسی می‌کنیم.

یهودیت و ناسیونالیسم

ناسیونالیسم به عنوان یک جنبش سیاسی در اروپای غربی تقریباً در پاسخ به جنگ‌های ناپلئونی و مبارزات برای آزادی ملی ظاهر شد. اما ناسیونالیسم در آن زمان مسئله اصلی برای یهودیان نبود. در واقع، بیشتر یهودیان در اوایل تا اواسط قرن نوزدهم از بحث درباره ناسیونالیسم یهودی اجتناب می‌کردند و نمی‌خواستند مانع از ظهور رهایی یهودیان شوند. همانطور که در فصل‌های ۹ و ۱۰ دیدیم، تمایلی برای ترویج رهایی یهودیان در اروپا با تأکید بر وفاداری آنها به ملت‌های اروپایی وجود داشت. از سوی دیگر، به ویژه در اروپای شرقی، سرزمین کتاب مقدس - صهیون - یک استعاره قدرتمند بود. اما ظهور یهودستیزی در فرانسه، آلمان و روسیه در اواخر قرن نوزدهم، آرمان‌های هاسکالا را تضعیف کرد. در پاسخ به پوگروم ها و حملات یهودستیزانه، یهودیان سکولار شروع به تصور یک میهن یهودی به عنوان تنها پاسخ به این وضعیت کردند. پس از پوگروم ها در روسیه در سال ۱۸۸۱، گروهی از روشنفکران اروپای شرقی گروه «حبت صیون» (دوستداران صهیون) را تشکیل دادند و شروع به هدایت مهاجرت یهودیان از روسیه به فلسطین کردند.

همانند دیگر اشکال ناسیونالیسم، ملی‌گرایان یهودی به دنبال احیای یک زبان ملی، توسعه منابع سرزمین، حذف یهودیان از دیاسپورا و آوردن آنها به صهیون و دستیابی به حاکمیت برای دولت ملی جدید بودند. توجه به این نکته مهم است که اشتیاق برای بازگشت به میهن، به صهیون، به زمان تخریب اولین معبد (۵۸۶ ق.م.) بازمی‌گردد و در دعاها و مزامیر متعددی بیان شده است. عبارت «سال دیگر در اورشلیم» برای مثال، جایگاه محوری در مراسم پسح دارد. تا اواخر قرن نوزدهم، اصطلاح صهیونیسم برای اشاره به جنبش خاصی به کار رفت که هدف آن ایجاد یک دولت یهودی در سرزمینی بود که صهیونیست‌ها آن را سرزمین تاریخی اسرائیل می‌دانستند. تئودور هرتسل (۱۸۶۰–۱۹۰۴)، بنیانگذار صهیونیسم سیاسی مدرن، اولین کنگره صهیونیستی را در بازل، سوئیس در سال ۱۸۹۷ تشکیل داد. یکی از اهداف کنگره، ایجاد خانه‌ای برای قوم یهود در فلسطین بود. بیشتر پیروان هرتسل سکولار و غربی بودند و اولین مهاجرت‌های صهیونیستی به فلسطین عمدتاً از یهودیان جوان سکولار روسی که از پوگروم ها فرار می‌کردند، تشکیل شده بود.

توجه به این نکته مهم است که همه صهیونیست‌ها به دنبال یک دولت یهودی در فلسطین نبودند. در یک مقطع، خود هرتسل ایده خرید زمین در اوگاندا را برای یک دولت یهودی دنبال می‌کرد. صهیونیست‌های آمریکایی مانند لوئیس براندایس (۱۸۵۶–۱۹۴۱) و هوراس کالن (۱۸۸۲–۱۹۷۴) معتقد بودند که یک زندگی کامل یهودی می‌تواند خارج از یک دولت یهودی نیز زندگی شود و بنیانگذار یهودیت بازسازی‌خواه، مردخای کاپلان (۱۸۸۱–۱۹۸۳)، بر این ایده تأکید کرد که یهودیت شامل یک شیوه زندگی یا تمدن کامل است که می‌تواند هم در دولت یهودی و هم در دیاسپورا شکوفا شود.

اشکال دیگری از صهیونیسم و ضد صهیونیسم نیز وجود داشت. یهودیان متدین شکلی از صهیونیسم الهیاتی را توسعه دادند که بر جنبه‌های الهام‌گرفته از خدا و مسیحایی دولت جدید یهودی تأکید می‌کرد. برای مثال، یتحاق یاکوف راینس (۱۸۳۹–۱۹۱۵)، عبارت مرکز روحانی را ابداع کرد و جنبش صهیونیستی مذهبی میزراحی را تأسیس کرد که بر معنویت در کنار کار فیزیکی تأکید می‌کرد. با این حال، ضد صهیونیسم یک جریان قوی در طول تاریخ یهود باقی مانده است. برخی از یهودیان (از جمله موسی مندلسون) احساس می‌کردند که داشتن وفاداری دوگانه غیرمیهن‌پرستانه و شاید حتی خائنانه است. دیگران مأموریت «نوری برای ملت‌ها» بودن را جدی گرفتند و استدلال کردند که انجام این کار تنها در دیاسپورا امکان‌پذیر است. همانطور که در زیر خواهیم دید، هرمان کوهن احساس می‌کرد که صهیونیسم نماینده عقب‌نشینی از مأموریت یهودی برای گسترش

ایده‌های توحید به ملت‌ها است. در ایالات متحده، جنبش اصلاح‌طلب در بیانیه پلتفرم اصلی خود در سال ۱۸۸۵ صهیونیسم را رد کرد و هرگونه آرزو برای یک میهن یهودی را نفی کرد. با این حال، تا سال ۱۹۴۸، تا حدی در نتیجه هولوکاست، جنبش اصلاح‌طلب شروع به حمایت از دولت جدید اسرائیل کرد. در نهایت، باید به موضع یوئل تایتلباوم (۱۸۸۷–۱۹۷۹)، ربی ساتمار، اشاره کنیم که در تعدادی از آثار استدلال کرد که گناه صهیونیسم همان چیزی بود که هولوکاست را به بار آورد؛ در واقع او معتقد بود که صهیونیست‌ها در هولوکاست شریک بودند و امیدوار بودند از کشتار یهودیان به عنوان توجیهی برای اهداف خود برای تشکیل دولت استفاده کنند.[2]

تأملات فلسفی در باب ناسیونالیسم یهودی

فیلسوفانی که در این کتاب پوشش داده شدند، درباره ناسیونالیسم و ایجاد یک دولت یهودی چه گفتند؟ اسپینوزا نقش مهمی در تأکید بر تمایز یهودیان ایفا کرد و تفسیر تاریخی سکولاری از آنچه او به عنوان تداوم مستمر زندگی یهودی می‌دید، ارائه داد (به فصل‌های ۷ و ۸ مراجعه کنید). در رساله الهی-سیاسی خود، اسپینوزا پیشنهاد کرد که این نفرت غیریهودیان از یهودیان بود که تمایز یهودی را تحکیم می‌بخشید؛ او استدلال کرد که این نفرت به حفظ وجود جداگانه آنها در طول قرن‌ها کمک کرده است. اسپینوزا دلیلی برای بازسازی دولت یهودی نمی‌دید و احساس می‌کرد که تمایز یهودی برای تضمین وجود آنها کافی است. جالب اینجاست که این دیدگاه توسط سارتر در «ضدیهودی و یهودی» او دوباره معرفی شد (به فصل ۱۱ مراجعه کنید).

ما (در فصل ۹) به دیدگاه‌های مندلسون اشاره کردیم که دغدغه‌اش رهایی یهودیان و ورود یهودیان به جامعه اروپایی بود. مندلسون صحبت از یک دولت یهودی را با اهداف خود در تضاد می‌دید. در قرن نوزدهم، ناخمن کرخمال (به فصل ۱۰ مراجعه کنید) در راهنمای سرگشتگان زمان ما، فلسفه تاریخی را تشریح کرد که بر کمال روحانی قوم یهود تأکید می‌کرد؛ او یکی از معدود متفکرانی بود که موضعی ملی‌گرایانه اتخاذ کرد. متفکران صهیونیست بعدی از توصیف کرخمال از قوم و تاریخ یهود در رساله‌های ملی‌گرایانه خود استفاده کردند.

تا اوایل قرن بیستم، زمانی که رویای یک دولت یهودی واضح‌تر می‌شد، برخی از فیلسوفان آرزوهای صهیونیستی را به عنوان گمراه‌کننده محکوم کردند. هرمان کوهن مفهوم اهمیت دولت‌داری یهودی را رد کرد. کوهن به یک موضع ضد صهیونیستی متعهد بود (به فصل ۱۰ مراجعه کنید)؛ او صهیونیست‌ها را به جایگزین کردن ایمان به یک الوهیت متعالی با یک همه‌خداانگاری اسپینوزیستی که نقش دین را کاهش می‌داد، متهم کرد. برای کوهن، یهودیت عمدتاً یک دین بود که خارج از هر مکان فیزیکی قرار داشت و او استدلال می‌کرد که عمل به جای مکان یا ملیت، معنای یهودی بودن را تعریف می‌کند. کوهن که به اهمیت شرکت در دولت (در مورد او، آلمان) متعهد بود، استدلال کرد که تنها راه برای حفظ یهودیت، ریشه دواندن آن در دولت غیریهودی است.[3] او در سال ۱۹۱۵ جزوه‌ای منتشر کرد که در آن برای مشروعیت یک اقلیت یهودی به عنوان یک مؤلفه اساسی از هویت ملی آلمان استدلال می‌کرد. او این را با مقاله‌ای دنبال کرد که در آن یهودیان آلمانی را که تلاش‌های خود را وقف ایجاد یک دولت ملی یهودی می‌کردند، سرزنش کرد.

در تقابل با کوهن، مارتین بوبر از شکلی از صهیونیسم فرهنگی حمایت می‌کرد که از نقش یهودیان در فلسطین دفاع می‌کرد. همانطور که در فصل ۱۲ دیدیم، بوبر در سال ۱۹۳۸ به فلسطین مهاجرت کرد و تا پایان عمرش در آنجا زندگی کرد. در سال ۱۹۱۶، بوبر پاسخی به نقد ضد صهیونیستی هرمان کوهن با عنوان میهن نوشت و استدلال کرد که کوهن از اهمیت یک دولت-ملت غافل است. بوبر استدلال کرد که فلسطین قرار است

خانه‌ای نه تنها برای یهودیان، بلکه برای همه بشریت باشد و استدلال کرد که میهن جدید باید «مستقل از دغدغه‌های ملت‌ها ... و 'سیاست‌های خارجی' ساخته شود - ... تا بتواند همه نیروها را به سوی تشریح درونی و بدین ترتیب تحقق یهودیت بسیج کند.»[4]

همانطور که در فصل ۱۱ دیدیم، فرانتس روزنتسوایگ، مانند هرمان کوهن، تاریخ‌نگاری یهودیان را رد کرد و استدلال کرد که آنها خارج از تاریخ جهانی وجود دارند و بنابراین مشمول مفاهیم میهن یا نشانگرهای زمانی دیگر نیستند. در بخش پایانی ستاره، روزنتسوایگ ادعا کرد که در حالی که مسیحیت در درون تاریخ عمل می‌کند، یهودیت خارج از جریان تاریخی زندگی می‌کند - تنها وظیفه آن وجود داشتن است؛ اسرائیل با وجود خود، در جهان به خدا شهادت می‌دهد.[5] در حالی که مسیحیت از طریق تاریخ و زمان آشکار می‌شود، او ادعا کرد که یهودیت خارج از جریان تاریخ وجود دارد. جالب خواهد بود که حدس بزنیم روزنتسوایگ، که بیست سال قبل از تأسیس دولت اسرائیل می‌نوشت، درباره بازگشت اسرائیل به تاریخ و تاریخ بعدی جنگ مداوم چه فکری می‌کرد.

نگرش‌های یوسف سولوویچیک به صهیونیسم پیچیده بود و تحولات جالبی را پشت سر گذاشت. در تقابل با پدربزرگش، حییم سولوویچیک، که به دلایل هلاخایی به شدت ضد صهیونیست بود، خود سولوویچیک به دنبال ایجاد فضایی برای یک دولت مدرن یهودی در چارچوب هلاخا بود. او در ابتدا تحت تأثیر ضد صهیونیسم بود، اما تا سال ۱۹۳۹ به طور علنی حمایت خود را از صهیونیسم اعلام کرد. پس از جنگ، سولوویچیک هم صهیونیسم سکولار و هم مذهبی را پذیرفت و با شور و حرارت استدلال می‌کرد که یهودیان باید با هم برای تأسیس میهن جدید کار کنند. اثر او در سال ۱۹۵۶، کول دودی دوفک (محبوبم در می‌زند)، حمایت او را از صهیونیسم مذهبی با عبارات پرشوری بیان کرد. سولوویچیک با شروع از مسئله کلاسیک شر، از رنج‌های ایوب به شری که در هولوکاست با آن روبرو شد، حرکت کرد. سولوویچیک استدلال کرد که خدا درِ خانه ما را می‌زند و ما را به بازگشت به میهن فرا می‌خواند. سولوویچیک با استفاده از آنچه او رویدادهای شگفت‌انگیز پیرامون تأسیس دولت اسرائیل می‌نامید، یهودیان مذهبی را به حمایت از دولت تشویق کرد؛ با نادیده گرفتن وظیفه خود برای نجات یهودیان در طول هولوکاست، اکنون زمان حمایت از اسرائیل است: «همه ما با سکوت خود در برابر قتل میلیون‌ها نفر گناه کردیم ... در بحرانی که سرزمین اسرائیل [در حال حاضر] از آن عبور می‌کند، مشیت دوباره ما را آزمایش می‌کند.»[6] دوو شوارتز خاطرنشان می‌کند که کول دودی دوفک راه خود را به یشیوهای مذهبی و صهیونیستی باز کرده است: «این اثر به مانیفست غیررسمی نسل بعدی صهیونیسم مذهبی تبدیل شده است.»[7]

نیازی به گفتن نیست که جنجال بر سر صهیونیسم و اهداف صهیونیستی فروکش نکرده است. برای مثال، دو اثر اخیر را در نظر بگیرید: ضرورت تبعید اثر شائول ماگید و راه حل بدون دولت: یک مانیفست یهودی اثر دانیل بویارین.[8] بویارین جایگزینی برای آنچه او صهیونیستی کردن یهودیت معاصر می‌نامد، ارائه می‌دهد، در حالی که ماگید پیشنهاد می‌کند که زندگی در دیاسپورا یا «تبعید» پادزهر مهمی برای آنچه او صهیونیسم لیبرال می‌نامد، فراهم می‌کند. هر دو نویسنده به دیدگاه دیاسپورایی که توسط جنبش بازسازی‌خواه در یهودیت تأسیس شده توسط مردخای کاپلان حمایت می‌شد، بازمی‌گردند که بر آمریکایی‌سازی یک یهودیت مدرن جدا از دولت یهودی تأکید می‌کرد. ماگید سرزمین اسرائیل را به عنوان میهن هر دو قوم یهودی و فلسطینی به رسمیت می‌شناسد، اما معتقد نیست که صهیونیسم می‌تواند حقوق هر دو قوم را در خود جای دهد و از آنها محافظت کند. «با تمایز قائل شدن بین دولت-ملت و صهیونیسم ... ما می‌توانیم شروع به پرورش یک ایدئولوژی جمعی

جدید کنیم که اگر به اجرا درآید، می‌تواند اسرائیل را به عنوان مکانی لیبرال‌تر و دموکراتیک‌تر خدمت کند.»[9] این موضع ضد صهیونیستی، به ویژه در پرتو رویدادهای اخیر، در بهترین حالت آرمانی است.

یهودیت و فمینیسم

دومین مسئله‌ای که یهودیان معاصر با آن روبرو هستند، نقش زنان در مجموعه آثار معیار یهودی است. به عنوان یک جنبش، اندیشه فمینیستی یهودی در اوایل دهه ۱۹۷۰ به عنوان تلاشی برای اعتراض به فرودستی زنان در سنت یهودی ظهور کرد. این آثار فمینیستی اولیه بر به حاشیه رانده شدن زنان در یهودیت، که در محرومیت آنها از مینیان، معافیت از تحصیل، جدایی زنان از مردان در خدمات سنتی کنیسه، و ناتوانی زنان در عمل به عنوان شاهد در دادگاه یا آغاز روند طلاق منعکس می‌شد، توافق داشتند.[10] در تعدادی از آثار، جودیت پلاسکو (۱۹۴۷–اکنون)، الهی‌دان فمینیست یهودی، استدلال کرد که این نمونه‌های انحصاری، علائم «دیگربودگی» رادیکال زنان در مقولات اصلی اندیشه یهودی بودند. فمینیست‌ها خاطرنشان کرده‌اند که از آنجا که تقریباً همه منابع الهیات و هلاخای یهودی توسط و برای مردان تألیف شده‌اند، دغدغه‌های زنان نادیده گرفته شده است. پلاسکو، در میان دیگران، بدین ترتیب خواستار بازنگری در هر جنبه از تجربه دینی یهودی شده است. با این حال، توجه به این نکته مهم است که در حالی که اکثر این نابرابری‌ها در یهودیت ارتدوکس باقی مانده‌اند، جنبش‌های غیرارُتدوکس تعدادی از نقاط تماس را حل کرده‌اند. برای مثال، می‌توانیم به انتصاب زنان به عنوان ربی و کانتور در هر دو جنبش اصلاح‌طلب و محافظه‌کار و همچنین حذف تعصبات علیه زنان به عنوان شاهد در دادگاه‌های ربانی اشاره کنیم.

تعاملات بین فمینیسم، فلسفه و یهودیت در دهه‌های اخیر تحولات جدی را پشت سر گذاشته است. بسیاری از فمینیست‌ها استدلال کرده‌اند که فلسفه غرب به طور نظام‌مند زنان را مستثنی کرده است. به طور خاص، آنچه فیلسوفان مرد غربی به عنوان «انسان ذاتاً» ارائه داده‌اند، در واقع ریشه در تجربه مردانه دارد و تجربیات زنان را منعکس نمی‌کند؛ اینکه چون ایده‌آل‌های (مردانه) عقل کاملاً بدون ورودی زنانه شکل گرفته‌اند، سنت فلسفی غرب بدین ترتیب مغرضانه است؛ و اینکه بسیاری از آثار فلسفی که توسط مردان نوشته شده‌اند، حاوی گزاره‌های زن‌ستیزانه متعددی هستند. به همین ترتیب، الهی‌دانان فمینیست معتقدند که سنت‌های دینی غربی به طور نظام‌مند صدای زنان را مستثنی کرده‌اند؛ اینکه نهادهای دینی عمدتاً مرد-محور بوده‌اند و دغدغه‌ها و اولویت‌های مردانه را منعکس می‌کنند؛ و اینکه بسیاری از متون دینی معیار که تقریباً به طور انحصاری توسط مردان نوشته شده‌اند، حاوی گزاره‌های زن‌ستیزانه هستند. به عنوان مثال، در مجموعه فلسفه یهودی در عصر تحلیلی، تزوی نوویک در مقاله خود خاطرنشان می‌کند که از شانزده مشارکت‌کننده در این مجموعه، تنها دو نفر زن هستند و عناوین آنها تنها عناوینی هستند که کلمات «اخلاقی» یا «اخلاق» را در بر می‌گیرند و این کلیشه را تقویت می‌کنند که زنان عمدتاً نگران روابط بین‌فردی هستند تا مسائل «سخت» در متافیزیک یا معرفت‌شناسی.[11]

اینکه فیلسوفان و الهی‌دانان فمینیست به چالش‌های مطرح شده توسط یک مجموعه آثار معیار مردسالارانه پرداخته‌اند، به خوبی مستند شده است. به همین ترتیب، فمینیست‌های یهودی، تحت تأثیر همتایان خود، شروع به حملات قابل توجهی علیه آنچه به عنوان یهودیت ریشه‌دار در نهادگرایی پدرسالارانه می‌بینند، کرده‌اند. این پدرسالاری شاید به بهترین شکل توسط جودیت پلاسکو در اثر برجسته‌اش، دوباره ایستادن در سینا، بیان شده است: «زیربنای هلاخاهای خاص ... فرضی از دیگربودگی زنان است که بسیار

اساسی‌تر از قوانینی است که در آن بیان می‌شود ... مردان - و نه زنان با آنها - انسانیت یهودی را تعریف می‌کنند. مردان بازیگران زندگی دینی و اجتماعی هستند زیرا آنها یهودیان هنجاری هستند. زنان «دیگری» از هنجار هستند؛ ما کمتر از کاملاً انسان هستیم. این دیگربودگی زنان به عنوان پیش‌فرض شریعت یهودی، مرکزی‌ترین فرمول‌بندی آن است.»[12]

با این وجود، در حالی که پژوهشگران دین، تلمودیست‌ها و مورخان فرهنگی یهودی، دغدغه‌های فمینیستی را در مجموعه شریعت یهودی بررسی کرده‌اند، فیلسوفان یهودی به طور آشکاری از این تلاش غایب بوده‌اند. با چند استثنا، فیلسوفان یهودی (هم مرد و هم زن) عمدتاً به چالش‌های مطرح شده توسط همتایان فمینیست غیریهودی خود نپرداخته‌اند. از یک سو، بسیاری از فیلسوفان زن موافقند که زن‌ستیزی آشکار فلسفه و الهیات غرب را نمی‌توان به سادگی به عنوان تصادفی رد کرد؛ از سوی دیگر، آنها مصمم به دنبال کردن فلسفه هستند، تنها رشته‌ای که ادعا می‌کند تفکر انتقادی و گفتمان عقلانی را ارج می‌نهد. این تنش برای فمینیست‌های یهودی، همانطور که با فریاد پلاسکو تأکید می‌شود، تشدید می‌شود: «من در کنیسه یک یهودی و در جهان یک فمینیست نیستم. من یک فمینیست یهودی و یک یهودی فمینیست در هر لحظه از زندگی‌ام هستم.»[13]

برخی از هیجان‌انگیزترین و نوآورانه‌ترین کارهای اخیر در اندیشه فمینیستی در الهیات فمینیستی مسیحی رخ داده است. الهی‌دانان فمینیست بازسازی پارادایم‌های جنسیتی را به حوزه الهیاتی برده‌اند و الگوهای الهیاتی را که سلطه مردانه و فرودستی زنانه را توجیه می‌کنند، زیر سؤال برده‌اند، مانند زبان انحصاری مردانه برای خدا، این دیدگاه که مردان بیشتر شبیه به خدا هستند تا زنان، اینکه تنها مردان می‌توانند خدا را به عنوان رهبر در کلیسا و جامعه نمایندگی کنند، یا اینکه زنان توسط خدا برای فرودستی در برابر مردان آفریده شده‌اند. فمینیست‌های یهودی نیز از این الگو پیروی کرده‌اند و آیین‌ها و الگوهای انحصاری را که در یهودیت ربانی آنقدر بومی بوده‌اند، زیر سؤال برده‌اند. بیشتر پژوهشگران فمینیست یهودی موافقند که هلاخا سندی است که توسط مردان برای مردان نوشته شده است، سندی که در آن زنان به عنوان «دیگری» تصور می‌شوند. همانطور که پلاسکو به طور خیره‌کننده‌ای به ما یادآوری کرده است، زنان به طور آشکاری از لحظه وحی در سینا غایب بودند: «در لحظه مرکزی تاریخ یهود، زنان نامرئی هستند ... دیگربودگی زنان راه خود را به مرکز تجربه یهودی باز می‌کند.»[14]

پارامترهای زمانی اغلب برای به حاشیه راندن زنان از اعمال یهودی استفاده می‌شوند. محرومیت زنان در هیچ کجا به وضوح بحث ربانی درباره معافیت زنان از فرمان‌های مثبت زمان‌مند آیینی آشکار نمی‌شود، بحثی که در آن ابن میمونِ قانون‌گذار نقش مهمی ایفا کرد. در میشنای ربانی زیر، تعهدات زنان و مردان با توجه به رعایت آیین مقایسه می‌شود:

«و همه میتزووت (فرمان‌های) مثبت که زمان‌مند هستند، مردان موظفند اما زنان معافند. و همه میتزووت مثبت که زمان‌مند نیستند، برای مردان و زنان یکسان است، آنها [هر دو] موظفند. و همه میتزووت منفی، چه زمان‌مند باشند و چه نباشند، برای مردان و زنان یکسان است، آنها موظفند.»[15]

تنها در حوزه فرمان‌های مثبت زمان‌مند است که زنان از تعهد معاف هستند. نمونه‌هایی از فرمان‌های مثبت زمان‌مند توسط ربی‌ها ارائه می‌شود: «نمونه‌ای از یک فرمان مثبت زمان‌مند چیست؟ سوکا، لولاو، شوفار، تزیتزیت و تفیلین.»[16]

ربی‌ها با بیان این مثال‌های خاص، احتمالاً زنان را از مراسمی که باید در زمان خاصی از روز انجام می‌شد، معاف می‌کردند. اما ربی‌ها توضیح نمی‌دهند که چرا زنان از این فرمان‌های مثبت زمان‌مند معاف هستند.

جودیت هاوپتمن، پژوهشگر تلمود، برخی از دلایلی را که معمولاً برای این معافیت ارائه می‌شود، بررسی می‌کند، مثلاً اینکه انجام این فرمان‌ها ممکن است با مسئولیت‌های خانگی زنان تداخل داشته باشد، و او این دلایل توجیه‌آمیز را ناکافی می‌یابد. پیشنهاد خود او این است که این معافیت‌ها بازتاب‌دهنده این واقعیت است که یک زن متعلق به دیگری است و بنابراین «نمی‌تواند به طور مستقل موظف به انجام آنها [آیین‌های مثبت زمان‌مند] باشد.»[17] هاوپتمن با اشاره به اینکه عبارت «مثبت زمان‌مند» تنها در ارتباط با زنان ذکر شده است، علاوه بر این استدلال می‌کند که خود این طبقه‌بندی تنها برای تمایز بین تعهدات آیینی یک زن و معافیت‌های او وجود داشته است؛ بنابراین جوهر این تمایز باید در معنای خود عبارت نهفته باشد، یعنی اینکه اینها «میتزووت کلیدی علامت‌گذاری زمان یهودی» هستند.[18]

با معاف کردن زنان از همان اعمال آیینی که زمان یهودی را مشخص می‌کنند، زنان، به اصطلاح، از الگوهای زمانی که یک جامعه دینی را تعریف می‌کنند، جدا می‌شوند. اگر فرمان‌های مثبت زمان‌مند، فرمان‌های کلیدی درگیر در علامت‌گذاری زمان را نمایندگی کنند و اگر فرزندان اسرائیل فرمان به تقدیس زمان دارند، پس به وضوح زنان از این کار مستثنی هستند. فعالیت‌هایی مانند خواندن یک دعای خاص (شِما) سه بار در روز و گذاشتن تفیلین، وظایف عمومی مرکزی هستند که گذر زمان را مشخص می‌کنند. با معاف کردن زنان از این وظایف، خود زمان برای فرسایش رابطه بین زنان و الوهیت به کار رفته است.[19]

بسیاری از فمینیست‌ها تلاش کرده‌اند تا پیشنهاد کنند که تورات باید مبنایی را در درون خود برای از بین بردن فرودستی زنان با استناد به «عدالت» به عنوان یک معیار مطلق داشته باشد. تامار راس، با استدلال از دیدگاه ارتدوکسی یهودی، اخیراً پیشنهاد کرده است که هلاخا در درون خود ابزاری برای مقابله با قرن‌ها پدرسالاری را در خود دارد. او در اثری جسورانه، با بیانیه یشایاهو لیبوویتس شروع می‌کند که «مسئله زنان و یهودیت حیاتی‌تر از همه مشکلات سیاسی دولت است.»[20] راس ادعا می‌کند که این پرسش بسیار فراتر از ملاحظات عملی می‌رود و به «حساسیت‌های اخلاقی که برای تجربه انسانی محوری هستند، و به نگرش‌ها و اصول دینی که دیدگاه کلی ما از خود، ماهیت جنسیت انسانی، خانواده و جامعه به طور کلی را تعریف می‌کنند» می‌پردازد.[21] راس با تشخیص اینکه دغدغه‌های فمینیستی در قلب یهودیت قرار دارند، استدلال می‌کند که «خود سنت یهودی راه‌ها و ابزارهایی برای مقابله با چالش‌ها» را با بازتفسیر خلاقانه هلاخا فراهم می‌کند.[22] او و دیگر الهی‌دانان و فیلسوفان فمینیست یهودی، خود را وقف پیش بردن مرزهای هلاخا کرده‌اند تا زنان را دوباره به بافت زندگی یهودی بازگردانند.

یادداشت‌ها

۱.لبنس، رابینوویتز و سگال ۲۰۱۹، صص ۳–۴.

۲.مرهون زلسر و زلسر ۲۰۲۱ برای این مرور کوتاه از صهیونیسم هستم. البته این موضوع گسترده است و آثار بسیاری به ظهور صهیونیسم به‌عنوان یک جنبش سیاسی پرداخته‌اند.

۳.نک: کاتز ۲۰۱۴، ص ۶۹.

۴.نقل‌شده در باراش ۲۰۱۸، ص ۵۸.

۵.روزنزوایگ ۱۹۷۰، ص ۳۴۲.

۶.سولوویچیک ۲۰۰۶، ص ۷۸.

۷.شوارتز ۲۰۰۶، ص ۷۲.

۸.بویارین ۲۰۲۳؛ ماگید ۲۰۲۳.

۹.ماگید ۲۰۲۳، ص ۱۸.

۱۰.پلاسکوو ۱۹۹۷، ص ۸۸۵.

۱۱.نوویک ۲۰۱۹، ص ۳۲۷؛ تعصب زمینه‌ای در اینجا این است که زنان بیشتر به مسائل اخلاقی توجه دارند و کمتر به مسائل نظری.

۱۲.پلاسکوو ۱۹۹۷، ص ۶۳.

۱۳.پلاسکوو ۱۹۹۷، ص xi.

۱۴.نک: پلاسکوو ۱۹۹۰، ص ۲۵.

۱۵.میشنا کیدوشین 1:7b، نقل‌شده در هاوپتمان ۱۹۹۸، ص ۲۲۴.

۱۶.کیدوشین ۱:۱۰، نقل‌شده در هاوپتمان ۱۹۹۸، ص ۲۲۴.

۱۷.هاوپتمان ۱۹۹۸، ص ۲۲۶.

۱۸.هاوپتمان ۱۹۹۸، ص ۲۲۷.

۱۹.نک: میلن ۲۰۰۴.

۲۰.راس ۲۰۲۱، ص xiii.

۲۱.راس ۲۰۲۱، ص xv.

۲۲.راس ۲۰۲۱، ص xvii.

Avineri, S. (2017). *Making of Modern Zionism: Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books.

Biale, R. (1984). *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken.

Fricker, M. and Hornsby J. eds, (2000). *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Halkin, A. S. (ed.). (1961). *Zion in Jewish Literature*. New York: Herzl Press.

Hertzberg, A. (ed.). (1997). *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society.

Heschel, S. and Imhoff, S. (2025). *The Woman Question in Jewish Studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Laqueur, W. (1972). *A History of Zionism*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lebens, S, Rabinowitz, D. and Segal, A. (eds). (2019). *Jewish Philosophy in an Analytic Age*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, T. (2021). *Expanding the Place of Torah: Orthodoxy and Feminism*. Waltham, MA: Brandeis University Press.

Tirosh-Rothschild, H. (ed.). (2004). *Women and Gender in Jewish Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

فصل ۱۵

مؤخره پایانی

این کتاب مروری بر مضامین و متفکران اصلی فلسفه یهودی ارائه کرده است. کتاب با یک پرسش آغاز شد: فلسفه یهودی چیست و چگونه با دیگر مکاتب فلسفی تعامل دارد؟ من پیشنهاد کردم که فلسفه یهودی نماینده نوعی از تأمل تحلیلی درباره مسائل کلاسیک فلسفی، در پس‌زمینه متون یهودی است. با شروع از کتاب مقدس یهودی و پیشرفت در طول قرن‌ها، روایتی را معرفی کرده‌ام که بر تنش پایدار بین ایمان و عقل تأکید می‌کند. ایمان البته ریشه در باورها و متون یهودی دارد، در حالی که عقل، مکاتب فلسفی غالب در آن زمان را در خود جای می‌دهد. من تلاش کرده‌ام تأکید کنم که فلسفه یهودی هرگز در خلاء وجود نداشته است، بلکه در هر عصری درگیر تعاملی پرثمر با جهان بیرون بوده است، خواه جهان ارسطو، مسیحیت و اسلام اولیه، علم مدرن، یا چالش‌هایی که قرن‌های بیستم و بیست و یکم با آن روبرو بودند. در هر یک از این دوره‌ها، ما دیده‌ایم که فیلسوفان یهودی به طور خلاقانه با ایده‌ها و تأثیرات معاصران خود دست و پنجه نرم کرده‌اند.

ما سفر خود را در بخش اول با فیلون، اولین فیلسوفی که تلاش کرد ترکیبی از اندیشه یونانی با تورات را ایجاد کند، آغاز کردیم. سپس به بررسی فیلسوفان اولیه یهودی، از جمله سعدیا گائون که تحت تأثیر متکلمان کلام اسلامی بود، و نوافلاطونیان یهودی، اسحاق اسرائیلی، سلیمان بن گبیرول، بحیا بن پاقودا و یهودا حلوی، پرداختیم که مضامین نوافلاطونی را در آثار خود معرفی کردند. نقطه اوج فلسفه یهودی قرون وسطی، از قرن دوازدهم تا چهاردهم، بر آثار ابن میمون، گرسونیدس و حسدای کرسکاس، با تأکید ویژه بر مضامین اصلی فلسفی ناشی از اندیشه ارسطویی قرون وسطی، متمرکز بود. ما بدین ترتیب به مسائل مرتبط با علم الهی؛ آفرینش؛ علم مطلق الهی و شر؛ و نظریه اخلاق پرداختیم.

بخش دوم به دوره مدرن، از قرن پانزدهم تا عصر حاضر، روی آورد. ما با فیلسوفان یهودی قرن پانزدهم شروع کردیم و سپس به بحث درباره باروخ اسپینوزا، موسی مندلسون، سالومون میمون، ناخمن کرخمال و هرمان کوهن پرداختیم. هر یک از این فیلسوفان تأثیراتی را از جهان روشنگری سکولار، از آثار دکارت، هگل و کانت، در خود گنجاندند. ما بر گنجاندن این مضامین سکولار در فلسفه یهودی مدرن تأکید کردیم. مضامین اصلی قرن بیستم بر آثار فرانتس روزنتسوایگ، مارتین بوبر، امانوئل لویناس، یوسف سولوویچیک، امیل فاکنهایم، ولادیمیر یانکلوویچ و هانا آرنت متمرکز بود. این فیلسوفان به شدت در فلسفه مدرن ادغام شده بودند و بسیاری از مضامین اگزیستانسیالیستی حاکم را در آثار خود گنجاندند. جای تعجب نیست که هولوکاست نقش مهمی در اندیشه آنها ایفا کرده است، زیرا فیلسوفان یهودی تلاش کرده‌اند تا با کشتار قرن بیستم کنار بیایند.

این درگیری با رویدادهای معاصر تا زمان ما ادامه یافته است، زیرا فیلسوفان یهودی به طور فعال با جهان فلسفی اطراف خود درگیر هستند. در فصل ۱۴ به آثار اخیر درگیر با نقشی که صهیونیسم در یهودیت ایفا کرده است، اشاره کردیم که برخی نویسندگان از رد صهیونیسم کلاسیک حمایت می‌کنند. ما همچنین به تلاش‌های فمینیست‌های یهودی معاصر برای ایجاد نقشی معنادارتر برای زنان در یهودیت مذهبی اشاره کردیم. دیگر تحولات اخیرتر شامل درگیری فیلسوفان یهودی با سنت تحلیلی آنگلو-آمریکایی است که اکنون در فلسفه غالب است. مجموعه اخیر، فلسفه یهودی در عصر تحلیلی، ابعاد جدیدی را به فلسفه یهودی معرفی کرده است.

فلسفه یهودی در قرن بیست و یکم به شکوفایی خود ادامه خواهد داد، زیرا بسیاری از مضامین، پرسش‌ها و مشکلاتی که در این اثر تشریح شده‌اند، همچنان فیلسوفان یهودی را به خود مشغول می‌دارند. امیدوارم این کتاب به توانایی شما در شناخت مضامین و تأثیرات اصلی بر این سنت غنی و پایدار کمک کرده باشد.
































واژه‌نامه

A posteriori (پسینی): گزاره‌ای که صدق آن بر اساس ادراک حسی تجربی شناخته می‌شود.
A priori (پیشینی): گزاره‌ای که صدق آن بدون تحقیق تجربی شناخته می‌شود (مانند «همه مجردها ازدواج نکرده‌اند»).
Active intellect (عقل فعال): عقل نهایی در زنجیره عقولی که از خدا فیضان می‌یابد. عقل فعال بر جهان تحت‌قمری حاکم است و دانش را برای انسان‌ها فراهم می‌کند.
Anthropomorphism (انسان‌انگاری): نسبت دادن شکل و ویژگی‌های انسانی به خدا.
Anti-semitism (یهودستیزی): نفرت معطوف به یهودیان صرفاً به دلیل یهودی بودنشان.
Apophatic theology (الهیات سلبی): همچنین به عنوان الهیات منفی شناخته می‌شود، این ادعا که خدا تنها از طریق فرآیند نفی کیفیاتی که به او اطلاق نمی‌شود، قابل شناخت است.
Ash'arites (اشاعره): مکتب بنیادگراتر متکلمان کلام اسلامی (به کلام مراجعه کنید).
Atomism (اتمیسم): نظریه‌ای که بر اساس آن جهان از اتم‌های تجزیه‌ناپذیری تشکیل شده است که خدا آنها را می‌آفریند، نابود می‌کند و در هر لحظه از نو می‌آفریند.
Autrui (دیگری [لویناس]): در لویناس، اصطلاحی که به دیگر انسان‌هایی اشاره دارد که من با آنها رابطه اخلاقی دارم.
Cogito (کوگیتو): عمل تفکر یا آگاه بودن.
Compatibilism (سازگاری‌گرایی): دیدگاهی که اعمال انسان می‌تواند هم آزاد و هم معین باشد.
Corporeal (جسمانی): جوهری که ماهیت مادی دارد.
Correlation (همبستگی): در کوهن، اصلی که رابطه بین خدا و انسان‌ها را توصیف می‌کند.
Cosmological argument (برهان کیهان‌شناختی): برهانی برای وجود خدا مبتنی بر نیاز به یک علت اولیه برای توضیح وجود جهان.
Cosmology (کیهان‌شناسی): مطالعه ساختار جهان.
Creation ex nihilo (آفرینش از عدم): آفرینش جهان توسط خدا از نیستی مطلق.
Determinism (جبرگرایی): دیدگاهی که هر رویدادی، از جمله اعمال انسان، معین است. جبرگرایی الهیاتی دیدگاهی است که اعمال انسان توسط علم خدا معین می‌شود.
Dialectic (دیالکتیک): در ارسطو، به اشکال منطقی استدلال اشاره دارد؛ در هگل، دیالکتیک حرکت از یک تأیید (تز) به یک تضاد (آنتی‌تز) را توصیف می‌کند تا زمانی که یک سنتز به دست آید.
Empiricism (تجربه‌گرایی): دیدگاهی که تجربه حسی، دانش از جهان خارج را فراهم می‌کند.
Enlightenment (روشنگری): یک دوره فکری (قرن هفدهم تا هجدهم) که تحت تأثیر تغییرات در علم، اندیشه سیاسی و فلسفه قرار گرفت.
Epistemology (معرفت‌شناسی): مطالعه فلسفی دانش.
Eudaimonia (اودایمونیا): اصطلاحی که توسط ارسطو برای نشان دادن سعادت انسان به کار می‌رود و به عنوان نوعی شکوفایی روانی انسان توصیف می‌شود.
Existentialism (اگزیستانسیالیسم): مکتبی از فلسفه مرتبط با سارتر، هایدگر، کامو و دیگران که بر تقلیل‌ناپذیری وجود انسان تأکید می‌کرد.

Geist (گایست): به گفته هگل، واقعیت نهایی که انسان‌ها می‌توانند به آن دست یابند.
Halakhah (هلاخا): شریعت یهودی.
Haskalah (هاسکالا): دوره روشنگری یهودی (قرن هجدهم تا نوزدهم) که یهودیان را تشویق می‌کرد تا جایگاه خود را در جامعه غربی بیابند بدون اینکه از یهودیت خود دست بکشند.
Herem (حِرِم): تکفیر از جامعه یهودی.
Imitatio dei (تقلید از خدا): تقلید از اعمال خدا.
Incompatibilism (ناسازگاری‌گرایی): دیدگاهی که اختیار انسان با جبرگرایی ناسازگار است.
Incorporeal (غیرجسمانی): جوهری که ماهیت فیزیکی یا مادی ندارد.
Judeo-Arabic (یهودی-عربی): زبان عربی که با حروف عبری نوشته می‌شود.
Kabbalah (کابالا): یک سنت عرفانی در یهودیت.
Kalâm (کلام): مکتب الهیات اسلامی.
Karaism (قرائیم): جنبش ضد ربانی که از بازگشت به خوانش‌های بنیادگرایانه کتاب مقدس حمایت می‌کند.
Marburg School (مکتب ماربورگ): مکتبی از فلسفه نوکانتی که توسط هرمان کوهن تأسیس شد.
Midrash (میدراش): اشاره به تفسیر ربانی، به ویژه آثار تفسیر کتاب مقدس.
Mishnah (میشنا): اولین مجموعه مکتوب از شریعت شفاهی.
Mitzvah (میتصوا): فرمان‌ها.
Mutakallimûn (متکلمون): عمل‌کنندگان به مکتب کلام (به کلام مراجعه کنید).
Mutazilites (معتزله): مکتب عقل‌گراتر متکلمان کلام (به کلام مراجعه کنید).
Natural Law (قانون طبیعی): این مفهوم که قوانین خاصی به طور جهانی قابل اجرا و از طریق عقل قابل دسترس هستند.
Neoplatonism (نوافلاطونی‌گری): مکتبی از فلسفه مرتبط با فلوطین که بر هستی‌شناسی مبتنی بر فیضان (علیت نزولی) از احد/خدا به جهان تأکید می‌کند.
Noahide Commandments (فرمان‌های نوحا): مجموعه‌ای از فرمان‌هایی که در کتاب مقدس به نوح داده شده و برای همه انسان‌ها قابل اجرا در نظر گرفته می‌شود.
Noumena (نومن‌ها): در نظام کانت، واقعیت زیربنایی که فراتر از جهان پدیدارها وجود دارد.
Ontology (هستی‌شناسی): مطالعه بودن یا وجود.
Pan-entheism (همه‌دادباوری): دیدگاهی که خدا و طبیعت یکسان هستند.
Phenomena (فنومن‌ها): در نظام کانت، به چگونگی ظهور واقعیت برای ما، در تقابل با چگونگی واقعیت واقعی، اشاره دارد.
Platonic forms (مُثُل افلاطونی): در افلاطون، مُثُل، ایده‌های انتزاعی را نمایندگی می‌کنند که واقعی‌تر از نمونه‌های فیزیکی خود هستند.
Practical syllogism (قیاس عملی): شکلی از استدلال که برای استدلال اخلاقی به کار می‌رود.
Providence (مشیت): دیدگاه الهیاتی که خدا به انسان‌ها اهمیت می‌دهد و برای آنها فراهم می‌کند.
Quran (قرآن): کتاب مقدس معتبر مرکزی اسلام.
Sapere aude (جرأت دانستن): چالش کانت به خوانندگانش، برای استفاده از فهم خود در جستجوی دانش.
Shoah (شوآ): این اصطلاح به معنای فاجعه است اما به طور خاص به هولوکاست در جنگ جهانی دوم اشاره دارد.

Skepticism (شکاکیت): در فلسفه، دیدگاهی که می‌پرسد آیا انسان‌ها می‌توانند وجود یک جهان خارجی را اثبات کنند.

Ta'amei ha-mitzvot (טעמי המצוות): دلایل فرمان‌ها.

Talmud (تلمود): مجموعه شریعت شفاهی، مبتنی بر بحث‌های پیرامون میشنا.

Teleological argument (برهان غایت‌شناختی): برهانی برای وجود خدا مبتنی بر این ادعا که جهان طرح یا هدفی را به نمایش می‌گذارد که تنها می‌توان آن را به یک آفریننده نسبت داد.

Theodicy (تئودیسه): دفاع از خدا در برابر وجود شر.

Torah (تورا): پنج کتاب موسی در کتاب مقدس: پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه.

Zionism (صهیونیسم): شکلی از ناسیونالیسم که تشکیل و حمایت از یک دولت یهودی را تشویق می‌کند.

این برگردان،
با امید به گسترش اندیشه و بخشش آزاد دانستگی،
بی هیچ چشم‌داشتی و رایگان در دسترس دوست‌داران نهاده شده است.
شما، خواننده‌ی گرامی،
می‌توانید آن را بی‌پرداخت،
بخوانید،
نگه‌دارید
یا با دیگران در میان بگذارید.

با این‌همه،
اگر این کوشندگی را شایسته‌ی پشتیبانی می‌دانید و خواهان آن‌اید که گام‌های آینده‌ی آن استوارتر برداشته شود، خرسند می‌شوم اگر یاوری مالی‌تان را. به هر اندازه که باشد. به شماره‌حساب زیر واریز کنید:

۵۰۲۲-۲۹۱۳-۱۸۰٤-۰۲۱۷

IR۹۲۰۵۷۰۰۲۳۵۸۰۰۰۰۲۹۱۸۷۱۰۰۱

بانک پاسارگاد
به نام یوسف بشارتی امیرکنده

از مهر و همدلی‌تان،
از ژرفا سپاس‌گزارم.